

# Comunicación, poder e interculturalidad en la Amazonía sur

Ana María Acosta





Serie Magíster

# Comunicación, poder e interculturalidad en la Amazonía sur

---

Ana María Acosta



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador

Serie Magíster  
Vol. 296

*Comunicación, poder e interculturalidad en la Amazonía sur*  
Ana María Acosta

Primera edición  
Coordinación editorial: Jefatura de Publicaciones  
Corrección de estilo: Alejo Romano  
Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro  
Impresión: Ediciones Fausto Reinoso  
Tiraje: 300 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,  
Sede Ecuador: 978-9942-837-37-0  
© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador  
Toledo N22-80  
Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador  
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426  
• [www.uasb.edu.ec](http://www.uasb.edu.ec) • [uasb@uasb.edu.ec](mailto:uasb@uasb.edu.ec)

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, diciembre de 2020

---

Título original:  
«Comunicación, poder e interculturalidad. El caso de las radios de las nacionalidades en la Amazonía Sur»

Tesis para la obtención del título de magíster en Estudios de la Cultura con mención en Políticas Culturales  
Autora: Ana María Acosta Buenaño  
Tutor: Gustavo Ramiro Abad Ordóñez  
Código bibliográfico del Centro de Información: T-2091

*A los compañeros y compañeras de las nacionalidades  
indígenas de la Amazonía.*

*A los comunicadores y comunicadoras comunitarias.*

*A Jorge, mi compañero de vida.*

*A mi mamá y mi papá.*



## CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS .....	9
INTRODUCCIÓN .....	13

### Capítulo primero

COMUNICACIÓN Y PODER .....	19
BREVE ACERCAMIENTO A LA TEORÍA DEL PODER .....	21
El Estado moderno occidental en el centro del poder político .....	21
El poder disciplinario y la mecánica del poder según Foucault .....	26
La colonialidad del poder .....	30
TEORÍAS DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL ANÁLISIS DEL PODER.....	33
La corriente instrumentalista de la comunicación y el poder manipulador de los medios .....	34
La comunicación para el desarrollo y el poder modernizador .....	35
Medios de comunicación: Reproductores de la ideología dominante .....	37
El alejamiento de la mirada al poder: Las mediaciones culturales.....	40
COMUNICACIÓN Y PODER .....	41

### Capítulo segundo

ESCENARIO HISTÓRICO, POLÍTICO, CULTURAL Y COMUNICACIONAL DE LA AMAZONÍA SUR .....	45
IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES DE LA AMAZONÍA.....	45
LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN LA AMAZONÍA .....	47
ACTORES DE PODER Y FORMAS DE INTERVENCIÓN EN LA AMAZONÍA SUR .....	49
Empresas extractivas y despojo .....	51
La intervención religiosa, educativa y cultural: Las misiones y sus radios.....	54
La organización indígena en la Amazonía .....	59
La intervención del Estado y estrategias de control.....	63

INTERVENCIÓN DEL ESTADO EN EL SISTEMA DE COMUNICACIÓN NACIONAL Y LOCAL DE LA AMAZONÍA SUR .....	70
Presencia de los contenidos gubernamentales en la Amazonía sur.....	73
La regulación y el control de la comunicación.....	76

**Capítulo tercero**

LAS RELACIONES DE PODER Y EL PROYECTO RED DE MEDIOS COMUNITARIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS.....	81
EL PROYECTO RED DE MEDIOS COMUNITARIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS: LA PROPUESTA DE COMUNICACIÓN «INTERCULTURAL» DEL GOBIERNO NACIONAL .....	81
LA RAZÓN INSTRUMENTAL-FUNCIONALISTA EN EL PROYECTO RED DE MEDIOS.....	84
Las radios: Instrumentos para la «gestión gubernamental de las opiniones» .....	85
Los medios: «Un poder que manipula» .....	86
El escenario es la «guerra» .....	87
La interculturalidad funcional .....	88
RELACIONES DE PODER EN EL MANEJO DEL PROYECTO RED DE MEDIOS .....	90
El control económico .....	90
El control del conocimiento y el saber técnico .....	95
El disciplinamiento para el manejo de contenidos .....	98

**Capítulo cuarto**

COMUNICACIÓN COMUNITARIA, INTERCULTURALIDAD Y REINVENCIÓN DEL PODER .....	101
OTRAS FORMAS DE COMUNICACIÓN EN LA AMAZONÍA .....	102
Formas de comunicación ancestral .....	102
LA IDENTIFICACIÓN DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL TERRITORIO .....	105
«DICIENDO HACIENDO» LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL .....	106
La relacionalidad de la comunicación comunitaria .....	108
Saber, conocer y experimentar los medios de comunicación .....	111

Reciprocidad y sostenibilidad.....	113
Tallando resistencias e insurgencias, reinventando el poder.....	114
CONCLUSIONES .....	119
REFERENCIAS .....	123



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a los compañeros y compañeras de las nacionalidades indígenas de la Amazonía, con quienes compartimos el camino y los aprendizajes de este libro. En especial a Marlon Vargas, de la nacionalidad achuar y Radio La Voz de la NAE, y presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía de Ecuador (CONFENAIE). A Domingo Ankuash, de la nacionalidad shuar. A Franco Viteri y Andrés Tapia, de la CONFENIAE. A Apawki Castro, Soledad Vogliano, Pedro Tankamash y Katy Betancourt, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). A Tania y Julián por su generosidad. A Mallu por las complicidades. A los compañeros y compañeras de mi organización El Churo: Jorge, Vero, Diana, Beto, Andrea, Juan Carlos y Pepe, quienes respaldaron mi trabajo, juntos, día a día, aprendemos haciendo y diciendo la comunicación comunitaria. A Gustavo Abad, por su paciencia al guiarme en este proceso. Finalmente a Ariruma Kowii y Patricio Guerrero, por sus recomendaciones precisas.



*Historiadores indígenas no tenemos, solo curas han contado nuestra historia. Por eso le digo a mi gente shuar: «Tantos años, ¿para qué estudian?». Solo pasan estudiando pero nadie escribe nada. Si Domingo Ankuash supiera leer y escribir, hubiera estado escribiendo, aunque sea huevadas, y le dijera al mundo: «Yo soy dueño de esto». Pero tenemos másters, más-tarados, no escriben. Yo les dije: «Escriban cualquier pendejada que hablo, digan: “Esto dijo Domingo Ankuash”». Todo mundo nos cosecha y nosotros no.*

Domingo Ankuash

*En poco tiempo, el conquistador supo manejar la situación a su favor, concretar interesantes alianzas con los pueblos vencidos por los aztecas (como Tlaxcala), mantener controlados a cientos de miles de hombres por medio de su emperador, perder Tenochtitlán en su noche triste, y recuperarla otra vez con un asedio brutal de tres meses. Podrían haber sido las armas y la tecnología de gran ayuda pero sin su capacidad de interpretar a los hombres probablemente no habría llegado a nada.*

Tzvetan Todorov

*Un líder o dirigente tiene que ser un buen comunicador y eso es algo que he aprendido. Y ser comunicador no solo es estar en una radio, más bien se hace, se vive con la gente, con el pueblo y con la familia. La comunicación es mi pasión.*

Marlon Vargas



# INTRODUCCIÓN

---

Las relaciones de poder que se establecen entre las estrategias de control material y los procesos simbólicos y comunicacionales en la Amazonía sur son el punto central de análisis de este trabajo. Por el afianzamiento del extractivismo como modelo de desarrollo a implantarse con mayor fuerza en este territorio, la estrategia de inserción de la modernidad capitalista ha tenido que combinar una violenta organización de la vida práctica con una organización de la vida discursiva de los pueblos y nacionalidades indígenas. En este sentido, la comunicación ha sido un factor indispensable.

Esta obra busca comprender la relación entre comunicación, poder e interculturalidad, y nace de la necesidad de aportar con elementos del conocimiento a los procesos de comunicación comunitaria con instituciones sociales e indígenas, especialmente en la Amazonía, en la organización El Churo, de la que formo parte.<sup>1</sup> El interés inicial era reflexionar sobre el potencial actual de la comunicación comunitaria y la filosofía intercultural para repensar los procesos organizativos. Como en todo camino investigativo, este interés se transformó al avanzar el trabajo de campo y participar como facilitadora en varios talleres de comunicación con comunidades indígenas y campesinas en

---

1 El Churo es una organización de comunicación comunitaria de Ecuador. Página web: <[www.elchuro.org](http://www.elchuro.org)>.

la Amazonía centro sur (Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe), en un contexto de avance del extractivismo capitalista en estos territorios.

Este trabajo buscó sustento en otras formas de generar conocimiento, como la investigación-acción participativa y la investigación militante, para traspasar lo que Boaventura de Sousa Santos llama el *pensamiento abismal*: aquel que plantea la imposibilidad de la copresencia en ambos lados de la línea.

Este pensamiento opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de este lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). Así, la realidad social es dividida en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». (Santos 2010, 8)

La academia parece construir un abismo de separación con la militancia, por considerarla «poco objetiva» o «poco rigurosa», con lo cual está lejos de comprender lo que implica una investigación militante que busca aportar a los procesos organizativos. Mi participación en los espacios organizativos —facilitando la comunicación, acompañando a las radios comunitarias— me ha permitido trabajar desde una dinámica de compartir saberes, desde la investigación militante y la coproducción de conocimiento. Esto implica comprender que

el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado, la producción del conocimiento está marcada geohistóricamente y, además, tiene un valor y un lugar de origen [...]. Preguntarse desde dónde estamos hablando, desde dónde estamos produciendo conocimiento, qué tiene que ver ello con nuestra clase, raza, género, etnia, etc. Una premisa epistémica como esta también supone que no existe una sola verdad ahí esperando a ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y contingente. (Leyva 2010)

De esta forma, generar conocimiento desde un compromiso con los procesos comunitarios de la Amazonía implica mirar a los actores de este territorio no solo como informantes, sino como participantes y generadores de conocimiento; además, significa problematizar para qué se construye dicho conocimiento.

Quien esté leyendo estas líneas pensará que este estudio trata sobre las comunidades indígenas, sus saberes y sus conocimientos; es decir, un mirar hacia adentro de ellas a través de sus propios ojos, un hablar de ellas a través de sus propias palabras. Pues no es así, y el porqué es una decisión política. Tanto se han usurpado, entre otros, los conceptos de «participación» y «generación de conocimiento compartido» que el propio Estado o las empresas extractivistas han elaborado documentos, investigaciones y manuales con las organizaciones —incluso con participación de pensadores y líderes indígenas—, para luego utilizar este conocimiento en beneficio de los intereses del poder hegemónico. Las palabras del abuelo shuar Domingo Ankuash (2015, entrevista personal) son sabias: «Todos nos cosechan y nosotros no». El problema no está solamente en quién siembra el conocimiento, sino en quién lo cosecha y lo usa para su beneficio.

Así, este libro invierte los papeles: busca aportar con elementos para pensar el poder, para potenciar la mirada crítica e insurgente hacia el ejercicio de este y su relación con los mecanismos, las formas de accionar y el uso instrumental de la comunicación y la interculturalidad. Busca comprender las estrategias de control, división y dominación que han intentado mermar la organización y su radicalidad de acción en el territorio amazónico, hoy considerado estratégico y, por ende, un escenario de disputa no solo material, sino también simbólica.

Una reflexión sobre la relación entre comunicación, poder e interculturalidad implica hacer un ejercicio de triple cruce, poco presente en las fuentes bibliográficas. O bien tenemos la pareja poder y comunicación, donde se entrelaza la robusta teoría del poder, con sus pensadores clásicos —la gran mayoría, hombres, blancos y europeos—; o bien se hace una delineación de la comunicación como un poder, como una herramienta de este, trabajada sobre todo en la comunicación política o en las teorías del discurso.

Por otro lado, están aquellas teorías que relacionan la comunicación y la interculturalidad, que se fusionan como *comunicación intercultural*. En la mayoría de dichos estudios, esta queda reducida a una comunicación entre culturas diversas, distintos patrones de significación o diferentes códigos (Grimson 2001), sobre todo en aquellos trabajos del campo de la antropología. Otra tendencia, presente sobre todo en los estudios del periodismo, es aquella que entiende a la comunicación intercultural

como aquella en la que tienen participación los pueblos indígenas o afrodescendientes, o la que se difunde en lenguas originarias. Ambas formas despojan a la interculturalidad y a la comunicación de su potencial político y crítico, además de que la extraen de su necesaria comprensión histórica y la reducen a un mero instrumento.<sup>2</sup>

Establecer una relación entre comunicación, poder e interculturalidad desde una mirada crítica no fue una tarea fácil, por lo que para posibilitar el manejo de información elaboré una escritura que denomino *de mosaico*: cada apartado es una tesela de un gran conjunto que solo tiene sentido con el capítulo final. De esta forma, este libro cuenta con cuatro capítulos. Hay unos que ponen énfasis en desentrañar teóricamente las categorías, mientras que otros se enfocan en localizar histórica, política y culturalmente un escenario, para la reflexión-acción.

En el primer capítulo me aproximó brevemente a la teoría del poder desde distintas entradas: la que coloca en el centro del debate al Estado occidental moderno como un actor político; la que, alejándose del análisis del Estado y sus aparatos, indaga las mecánicas del poder y las formas de dominación a través del disciplinamiento; y la que analiza la colonialidad del poder y su forma histórica de operar en países que vivieron procesos de colonización, como Ecuador. Este acercamiento permite comprender que el poder requiere tanto de la dominación a través de la coerción y los aparatos represivos, como del consenso y el control del mundo simbólico, de los imaginarios, de las representaciones, de los universos de sentido, donde la comunicación cobra importancia. Por ello realizo una aproximación a las teorías de la comunicación, principalmente las desarrolladas en América Latina, y su análisis del poder.

En el segundo capítulo construyo un escenario de análisis de la Amazonía sur de Ecuador, a través de documentación histórica y trabajo en el territorio. Considero que la Amazonía —por sus características históricas, culturales y sociales— es un espacio donde se vislumbra la disputa entre dos procesos históricos: el de apropiación material y el de confrontación de distintas cosmovisiones y mundos simbólicos, que

---

2 En los estudios sobre educación e interculturalidad, hay mayor variedad. Allí, varios trabajan desde una concepción de interculturalidad crítica y de una educación liberadora.

fisuran los intereses de universalidad del proyecto modernizador capitalista eurocentrado. En ese espacio me interesa comprender las relaciones de poder que se establecen entre las estrategias de control material y los procesos simbólicos; allí, el uso del derecho y el discurso de la legalidad, así como la intervención en los procesos de comunicación local de los territorios, construyen un patrón de poder con características muy especiales.

En el tercer capítulo, realizo un acercamiento al proyecto Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados, promovido primero por la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana (SPMSPC), y luego por la Secretaría Nacional de Gestión de la Política (SNGP) de Ecuador, durante el Gobierno de Rafael Correa. El proyecto consistió en la entrega de equipos, acompañamiento técnico y capacitación a catorce nacionalidades indígenas —ái cofán, shiwiar, sápara, anwa, waorani, awá, tsáchila, shuar, kichwa amazónico, éperas, chachi, siona y achuar; siete de ellas están en la Amazonía sur— para operar radios comunitarias. Reflexiono entonces sobre las relaciones de poder al interior del proyecto y las formas de operar desde la racionalidad instrumental y la interculturalidad funcional.

El cuarto capítulo, está construido sobre la base de una labor conjunta con las organizaciones indígenas de la Amazonía, con las que comparto espacio de trabajo y reflexión en el camino de la comunicación comunitaria. Las reflexiones que aparecen en este apartado son realizadas conjuntamente con compañeros y compañeras de las organizaciones y radios de la Amazonía, en talleres y encuentros. Este trabajo de diálogo de saberes permitió pensar sobre el aporte de la interculturalidad a los procesos de comunicación comunitaria, para que posibiliten a la vez pensar la resistencia, la insurgencia y la reinención del poder.



# COMUNICACIÓN Y PODER

---

«El poder no corrompe, el poder desenmascara», decía Pítaco de Mitilene en la antigua Grecia. El poder no es lo mismo que la fuerza, contiene mucho más que ella, reflexiona Elias Canetti (1981, 277), para quien el cuerpo del poder es aquella capacidad de dominar el espacio, de otorgar esperanza, de vigilar, de sostener el deseo de destrucción, pero sin destruir si así no lo quiere; como un gato que atrapa al ratón, al que no come, al que deja que corra libremente, al que deja escapar de su esfera de poder, aunque, en la medida en que está seguro de alcanzarlo, el ratón siga estando dentro de ella. Para Manuel Castells (2009), el poder es y existe como capacidad relacional, que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales para favorecer los valores e intereses de quien tiene el poder. Para los pueblos shuar y achuar de la Amazonía, el poder no solo está en la fuerza, sino en la espiritualidad, en Arutam, en el saber hacer en la comunidad; los *anent*,<sup>3</sup> cantos sagrados que sirven para acompañar actividades económicas como la siembra y para mejorar las relaciones

---

3 El término *anent* está asociado etimológicamente con la palabra que designa el pensar y el sentir (*enéntáimsatín* o *anéntáimsatín*) y con *enéntai*, que significa «corazón». En cuanto a *discurso del corazón* —como denomina Descola a los *anent*—, ver Descola, citado en Mader (1999).

sociales y emocionales —como llamar a un buen amor— también son cantados para la guerra, pueden ser fuente de poder y a la vez quitar el poder al enemigo (Mader 1999). Foucault (1979), en cambio, dice que lo importante no es definir ni conceptualizar al poder, sino comprender sus mecanismos, sus relaciones, sus formas de operar, sus efectos.

Se ha querido comprender y por ende atrapar al poder en las teorías sociales, en las bibliotecas de la historia occidental y en la memoria de las distintas culturas, ya fuera por su importancia en la comprensión de las relaciones sociales o por ser el proceso fundamental de la sociedad que define lo que se valora e institucionaliza. Analizar el poder es de interés no solo para quienes quieren tenerlo o sostenerlo, sino para quienes buscamos alternativas a él, o tal vez contrapoderes.

Si bien las formas de comprender el poder son diversas, cuando se habla de su ejecución, su dinámica y sus estrategias se identifican recurrentemente dos mecanismos de formación y sostenimiento: la violencia y el discurso, o la coerción y el consenso. Ambos se presentan como complementarios y recíprocos, pero el segundo nos traslada específicamente al campo de la comunicación (Castells 2009).

En este capítulo parto de un acercamiento a la teoría del poder desde varios representantes del pensamiento clásico occidental, para luego aproximarme al análisis del poder desde la propuesta decolonial y, finalmente, reflexionar sobre el cruce existente entre las nuevas formas de configuración del poder y la comunicación en un escenario: la Amazonía sur. Este territorio está lejos de ser el espacio del *mundo moderno*; más bien, por sus características históricas, culturales y políticas, se resiste a vestir el traje que la modernidad capitalista insiste en volver global, y muestra las fisuras del proyecto modernizador y su racionalidad instrumental, temática que desarrollo con mayor profundidad más adelante.

A continuación, realizo un breve recorrido por las formas de comprender el poder desde tres entradas distintas: 1. la que coloca en el centro del debate al Estado occidental moderno como un actor político y de poder; 2. la que, alejándose del análisis del Estado y sus aparatos, indaga la mecánica del poder y las formas de dominación en las instituciones y en la vida cotidiana, mediante mecanismos disciplinarios y estrategias de micropoder; y 3. la que analiza la colonialidad del poder y del saber y su forma histórica de operar en países que vivieron procesos de colonización. Esta última, desde la territorialidad de la Amazonía

sur, me permite pensar los retos de la interculturalidad. Con estas entradas, ofrezco una aproximación hacia los diversos cruces que se dan entre el análisis del poder y la comunicación en los estudios desarrollados en América Latina.

## BREVE ACERCAMIENTO A LA TEORÍA DEL PODER

### EL ESTADO MODERNO OCCIDENTAL EN EL CENTRO DEL PODER POLÍTICO

El surgimiento de los Estados nacionales en Occidente y la consolidación del capitalismo como modo de producción configuraron una forma de comprender el poder que en gran parte mantiene su influencia hasta la actualidad. El Estado moderno occidental apareció como nuevo actor político, para lo cual le fue necesario centralizar el poder. Para Martín Unzué (2001, 12), esto se llevó a cabo a partir de varios procesos: a) un proceso de unificación territorial; b) un proceso cultural necesario para sostener la nueva realidad: la aparición de las identidades nacionales; y c) el nuevo papel asumido por lo económico en la estructuración de la sociedad: mercantilización de las relaciones, el quiebre del lazo social solidario, y el progreso, especialmente económico. En este contexto se ubican los análisis de diversos pensadores como Maquiavelo y Max Weber, entre otros, que han atravesado la modernidad occidental e influenciado las formas de comprender el poder hasta el presente (A. García 2001, 8).

### **Maquiavelo y el sostenimiento del poder**

Maquiavelo formula una concepción del poder en la que la historia es clave para comprender el accionar político, en la que el conflicto y las tensiones son esenciales en las relaciones de poder, y en la que la actividad política está relacionada directamente con el logro y la conservación del poder. De esta forma, ya no son la religión ni la moral las que marcan el ritmo de las decisiones políticas; además, la coacción está lista para ser utilizada si es necesaria para mantener el poder (Unzué 2001). En palabras del propio Maquiavelo:

Digamos [...] que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre

[...]. Ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. (1999, 126)

Para Martín Unzué, el pensamiento de Maquiavelo se construye sobre el pilar de una antropología negativa. Esto quiere decir que considera que entre los hombres<sup>4</sup> hay relaciones de poder permanente que generan tensiones, son fuente de inestabilidad, conflicto constante y guerra latente; es ahí donde la política adquiere relevancia. El político es el individuo que busca el poder y por ese objetivo todas las opciones son válidas: «El poder tiene como objetivo su conservación y las decisiones que adopta el político resultan *convenientes* solo si cumplen con ese fin» (Unzué 2001, 20). Para Maquiavelo, las relaciones de poder político se basan en la dominación de aquellas personas más proclives a dominar sobre las que tienden a ser dominadas.

Para Gramsci, Maquiavelo —a quien leyó y dedicó varios de sus escritos desde la cárcel— es un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político en acción, que quiere crear nuevas relaciones de fuerza y por eso no puede dejar de ocuparse del *deber ser*, no entendido en sentido moralista. Según Gramsci (1975, 32), Maquiavelo se propuso sola y concretamente mostrar cómo deberían operar las fuerzas históricas para ser eficientes: «Es un realista que no espera que cambie la realidad inmediata sino que busca interpretar la realidad e indicar una línea posible de acción».

Por todo esto, Maquiavelo es considerado uno de los iniciadores de «la política como el arte de la conquista y del mantenimiento del poder, necesario instrumento para garantizar la soberanía» (García 2001, 8). Si bien se lo considera uno de los precursores en este aspecto, Maquiavelo toma varios de los planteamientos de Sun Tzu, pensador chino del siglo

---

4 Cuando Maquiavelo dice *hombres* no está utilizando la palabra como genérico de *ser humano*. Su obra está dirigida para el *príncipe*, que debe ser un hombre. La única cita en la que Maquiavelo hace referencia a la mujer es para compararla con la fortuna: «Sin embargo estimo que es preferible ser impetuoso que temeroso, porque la fortuna es mujer y es necesario, para someterla, golpearla y azotarla. Se ve que se deja dominar por estos antes que por los que actúan con tibieza. Y, como mujer, es amiga de los jóvenes porque son menos prudentes y más fogosos y se imponen con más astucia» (1999, 188).

V a. C., quien en su texto denominado *El arte de la guerra* ya decía: «La mejor victoria es vencer sin combatir».

### **El poder político en Max Weber**

En el contexto del siglo XIX, distinto al momento de surgimiento del capitalismo occidental en su forma clásica, Max Weber (1967, 83) definió al Estado como «aquella comunidad humana que dentro de un determinado territorio —elemento distintivo—, reclama —con éxito— para sí el monopolio de la *violencia física legítima*». Esta es la característica propia y exclusiva que define al Estado moderno, ya que otras asociaciones políticas pueden hacer uso de la violencia, es cierto, pero solo si aquel lo permite. «El Estado es la única fuente del derecho a la violencia» (84). Además, es el lugar donde acciona y ejerce su influencia la política, entendida como la aspiración a participar en el poder (o influir en su distribución) dentro de un Estado o de los distintos grupos que lo componen: «Quien hace política aspira al poder, al poder como medio para la consecución de otros fines» (84).

Weber afirma que el concepto de poder es «sociológicamente amorfo» y lo distingue de la dominación. En su libro *Economía y sociedad* define al poder como «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (Weber 2007, 43), mientras que define *dominación* como «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas» (43). De esta forma, la dominación requiere de un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o *interés* en obedecer, algo que describe como «esencial en toda relación auténtica de autoridad» (43).

Para Weber, el Estado es una relación de dominación de personas sobre personas, que se sostiene por medio de la violencia legítima y que «para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan» (Weber 2007, 84). Pero esta voluntad propia del orden político no puede imponerse por la simple coerción o la represión; para ser efectiva, debe contar con la legitimidad del poder que lo constituye y lo sostiene. Las relaciones de poder son relaciones políticas que se dan en el Estado y se ejercen a través de tres formas de dominación: la legal racional, la tradicional y la carismática (172). Estas se sostienen sobre los distintos tipos de legitimidad

de quien detenta el poder y la sumisión de quienes son dominados, ya sea por creer en la legalidad, por acatar la tradición o por confiar en el carisma de quien gobierna (caudillo). En el tipo de dominación legal,

la legitimidad es el fundamento principal del poder político, ya que transforma un poder de hecho (coacción violenta) en un poder de derecho; de modo tal que la obediencia logra manifestarse en términos de relaciones de derecho: el derecho de los gobernantes a mandar y la obligación de los gobernados de obedecer. (Castorina 2001, 71)

Si bien esta caracterización de los tipos de dominación, desde la visión liberal, se aplica al Estado occidental moderno y su administración, las estructuras que describe no son aplicables únicamente a una dominación estatal, sino que «el esquema conceptual se extiende también a empresas privadas, Iglesia o incluso a organizaciones caritativas» (Roberts 2012, 1). Thompson (1998), en su estudio sobre el papel de los medios de comunicación en la estructuración de las sociedades, llama a estos poderes del Estado *poder coercitivo* y *poder simbólico*.

### **Estado ampliado, hegemonía y poder en Gramsci**

Gramsci se ubica también en el análisis del Estado occidental pero con una necesidad diferenciada y clara: crear las premisas para la construcción de un Estado nuevo, proletario, con instituciones distintas a las burguesas. Esto no es un proyecto teórico-científico social, sino un proyecto político que debe servir para la praxis revolucionaria. Por ende, la propuesta de Gramsci está dirigida no hacia quienes tienen el poder y desean mantenerlo, racionalizarlo o perfeccionarlo, sino hacia quienes desean desmenuzar las relaciones sociales que le dan sustento, para transformarlo.

Gramsci considera que el Estado no es un mero *instrumento* de la clase dominante, que lo toma y usa como tal, sino que es el lugar donde esa clase dominante se unifica y se constituye para materializar su dominación mediante la fuerza, pero sobre todo por medio de una complejidad de mecanismos que garantizan el consentimiento de las clases subalternizadas.

Para Mabel Thwaites (2007, 140), esta noción contrapone aquellas visiones instrumentalistas en las que el Estado es utilizado por la clase dominante y se encuentra encima y al margen de la sociedad, y propone

una relación no mecanicista entre Estado y clase, que da lugar a la *concepción ampliada* del primero. De esta forma, Gramsci no solo coloca su mirada en el Estado burgués capitalista y las relaciones que lo sostienen, sino que construye un camino hacia la sociedad civil, para «descifrar los mecanismos que garantizan el consentimiento», el consenso de las clases subalternizadas para la reproducción del sistema de dominación desde las prácticas cotidianas (133). La clase dominante ejerce su poder no solo por medio de la coacción, sino además porque logra imponer una visión del mundo, una filosofía, una moral, unas costumbres, un *sentido común* (146).

Las funciones de coerción y consenso tienen su especificidad, pero se interrelacionan. Las leyes funcionan para ser cumplidas cuando no se obtiene el consentimiento, pero también sirven para imponer comportamientos como valores de la sociedad; «así, el derecho tiene un carácter educativo, creador, formativo, cumple una función integrativo-educadora» (145).

Todo esto construye la hegemonía, que

presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forma un cierto equilibrio de compromiso [...], ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica. (Gramsci 1975, 55)

Este concepto de hegemonía hace posible pensar el proceso de dominación social ya no como imposición desde un exterior y sin sujetos, sino como un proceso en el que una clase hegemoniza en la medida en que sus intereses son reconocidos como suyos por las clases subalternizadas. De esta forma, la hegemonía «se hace, se deshace y se rehace permanentemente en un proceso vivido, hecho no solo de fuerza sino también de sentido por el poder, de seducción y de complicidad» (Martín-Barbero 1987, 84).

La dominación a través de la violencia y la dirección cultural mediante el consenso no pueden separarse. En palabras de Gramsci (1975, 75):

Afirma Guicciardini que para la vida de un Estado dos cosas son absolutamente necesarias: las armas y la religión. La fórmula de Guicciardini puede traducirse en varias otras fórmulas, menos drásticas: fuerza y consenso,

coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil, política y moral (historia ético-política de Croce), derecho y libertad, orden y disciplina o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude.

Para Néstor Kohan (2019, 51), filósofo y militante argentino, la teoría del consenso en Gramsci es un complemento de la doctrina del Estado-fuerza, ya que «hegemonizar implica [...] dirigir a los aliados (mediante el consenso y estableciendo con ellos todo tipo de alianzas, compromisos, transacciones y acuerdos) y ejercer la coerción sobre las clases enemigas». Así, todo proceso de ejercicio de la hegemonía lleva dentro el intento de generalizar los valores particulares de un sector social para el conjunto de la población, por lo que la escala de valores de la sociedad siempre está en disputa.

Gramsci enfatiza que cada sociedad tiene características culturales diferentes, formaciones socioeconómicas distintas, por lo que no existe una forma estandarizada de estrategia política; depende de las condiciones económicas, sociales y culturales de cada país. Para comprender el funcionamiento real del Estado y lograr su transformación, hay que observar sus características concretas, su formación económico-social y su configuración histórica; solo así se puede desarrollar un análisis de poder y una estrategia revolucionaria que intervenga no solo en el Estado, sino en aquellos espacios donde se interiorizan los valores de la cultura dominante y se construye un sujeto domesticado, como la cultura, la escuela, la organización sindical, las iglesias, la comunicación, los medios... Es por eso que Gramsci ha sido uno de los autores más citados en los análisis del poder en la cultura y la comunicación.

## EL PODER DISCIPLINARIO Y LA MECÁNICA DEL PODER SEGÚN FOUCAULT

Como se vio en las anteriores referencias, la mirada se dirige hacia el Estado, la ley o las estructuras, ya sea para sostener el poder (Maquiavelo), perfeccionarlo (Weber) o transformarlo (Gramsci). De esta forma, el poder ha sido comprendido, tanto desde la ciencia política como desde la sociología, como vinculado generalmente al aparato de Estado o a las relaciones económicas de explotación<sup>5</sup> (Emiliozzi 2011, 106).

5 Como se vio, Gramsci sería la excepción, ya que plantea una ampliación del Estado y una crítica a las visiones economicistas.

Michel Foucault plantea otra dirección para el pensamiento jurídico-filosófico occidental de los siglos XVI y XVII, en el que el poder se reducía al problema de la soberanía, y dirige su mirada hacia la mecánica del poder, hacia la manera en que opera, funciona, se ejerce en la cotidianidad, en el saber, en aquellos espacios que pueden parecer «empíricos y secundarios» pero son esenciales para comprender cómo se construye la dominación. Dice: «La idea de que la fuente, o el punto de acumulación, del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder me parece sin mucha fecundidad histórica, o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente» (158).

Para Foucault es necesario estudiar el dominio complejo en que el poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Y aclara: «Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción» (Foucault 1979, 158).

Me parece necesario colocar esta última cita en las propias palabras de Foucault, ya que muchas veces a este autor se lo ubica, equivocadamente, en la posmodernidad como opuesto al sistema teórico marxista.<sup>6</sup> Foucault no descarta la importancia de la economía, sino que considera que no es la única determinante, o que su proceso no es unilateral; propone así una multicausalidad en los procesos sociales: «No conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de *dominantes* y *dominados*), sino más bien de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto» (171). El teórico francés dice que, desde la forma de plantear la cuestión del

---

6 Foucault dice: «Contra el descentramiento operado por Marx —por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases—, ha dado lugar a fines del siglo XIX a la búsqueda de una historia global, en la que todas las diferencias de una sociedad podrían ser reducidas a una forma única, a la organización de una visión del mundo, al establecimiento de un sistema de valores, a un tipo coherente de civilización» (Foucault 1970, 21-2). Y en otra cita: «Es la misma función conservadora la que actúa en el tema de las totalidades culturales —para el cual se ha criticado y después disfrazado a Marx—, en el tema de una búsqueda de lo primigenio —que se ha opuesto a Nietzsche antes de tratar de trasponérselo—, y en el tema de una historia viva, continua y abierta» (23).

poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que asegura, el análisis del internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos y las instituciones penales (que son su interés) tendría muy poca importancia y significación limitada; sin embargo, son «indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder».<sup>7</sup> De esta forma, Foucault abre una posibilidad de miradas en las que las relaciones de poder están presentes

entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y no sabe [...], que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. (157)

Por otro lado, para Foucault, pensar el poder como sistema de derecho es insuficiente: «El derecho no es ni la verdad, ni la justificación del poder. Es un instrumento a la vez parcial y complejo. La forma de la ley y los efectos de prohibición que ella conlleva deben ser situados entre otros muchos mecanismos no jurídicos» (170). De esta manera, el sistema penal no debe ser analizado pura y simplemente como un aparato de prohibición y de represión de una clase sobre otra, ni tampoco como una justificación que encubre las violencias sin ley de la clase dominante; «permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre legalidad e ilegalismo» (170).

Para Foucault, los discursos no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos, sino que hay que mirar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en su interior. Y por *verdad* no hay que entender «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino

el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder [...]; el conjunto

---

7 Mattelart intenta hacer un cruce de la propuesta de Foucault con la comunicación: dice que la tesis del francés permite identificar los dispositivos de la comunicación-poder en su propia forma organizativa. El modelo de organización visto como *panóptico*, utopía de una sociedad, sirve para caracterizar el modo de control ejercido por el dispositivo televisual: una forma de organizar el espacio, de controlar el tiempo, de vigilar continuamente al individuo y de asegurar la producción positiva de comportamientos.

de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La *verdad* está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. El *régimen de la verdad* no es simplemente ideológico o superestructural; ha sido una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. (188)

Para Boaventura de Sousa Santos (2010, 21), este es uno de los méritos del pensador francés: «Haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de *regímenes de la verdad* alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna». Pero, agrega, aunque Foucault ha contribuido a «desarmar epistemológicamente el Norte imperial», no pudo «reconocer los esfuerzos del Sur antiimperial para armarse epistemológicamente».

Foucault (1979, 182) busca descifrar la mecánica del poder y las estrategias que lleva a cabo para ser aceptado, ya que no solo pesa como una fuerza que dice no, sino que seduce: «La atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir». Así, sugiere varias hipótesis sobre el poder y aclara que deben comprobarse, nunca darse por sentadas: a) que el poder es coextensivo al cuerpo social; b) que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación y tienen el papel a la vez condicionante y condicionado —asimismo, que dichas relaciones no obedecen a la mera forma de la prohibición y del castigo, sino que tienen distintas formas, y que su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación—; c) que los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales y todo ello coexiste con numerosos fenómenos de inercia, de desniveles, de resistencias; d) que las relaciones de poder *sirven*, en efecto, pero no porque estén *al servicio* de un interés económico primigenio, sino porque pueden ser utilizadas en sus estrategias; y e) que no existen relaciones de poder sin resistencias, pues estas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder (171).

De esta forma, la complejidad del análisis del poder de Foucault radica en que toda relación de fuerza implica en todo momento una

relación de poder y cada relación de poder reenvía, como efecto y posibilidad, a un campo político del que forma parte. Así, las relaciones de fuerza son omnipresentes y tienen finalidad en el interior de un campo político. Pero hay una diferencia en la comprensión de la política: para Foucault, el problema no es exactamente definir una *postura* política —que implicaría una elección dentro de una clasificación ya hecha—, sino imaginar y hacer que existan «nuevos esquemas de politización [...]». A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas» (159). Es necesario analizar las relaciones de fuerza y los mecanismos de poder desconfiando de las *representaciones*; un análisis de poder no debe diluirse en una culpabilización individual y tampoco esquivarla culpabilizando a todo al sistema. «La concepción del poder como feudo de los macrosujetos, el Estado, las clases, la ideología dominante, queda desplazada en beneficio de una concepción relacional del poder. El poder no se conserva ni se transfiere como una cosa» (Mattelart y Mattelart 1997, 66).

Foucault plantea su teoría como una caja de herramientas en la que no se trata de construir un sistema, sino un instrumento, una *lógica* propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas; y esta búsqueda es gradual y debe partir de una reflexión histórica sobre situaciones dadas. De esta manera recurre a la genealogía, que es «una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia» (Foucault 1979, 181).

## LA COLONIALIDAD DEL PODER

La comprensión del poder desde la teoría decolonial propone un acercamiento histórico hacia las características del mundo que comenzó a formarse con la conquista de América y que consolidó un nuevo patrón de poder mundial. Para Aníbal Quijano (2000, 302), este mundo tiene en común tres elementos centrales, que no solo afectan la vida cotidiana de las personas que habitan este continente hoy llamado América, sino la de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo.

La colonialidad tiene una clara diferencia con el colonialismo: se refiere a un proceso de dominación que, si bien inicia con la Conquista, sobrepasa el período colonial, se mantiene con el surgimiento de los Estados nacionales y continúa operando en la actualidad con el capitalismo global imperial (Guerrero 2012, 8).

Uno de los ejes sobre los que el poder sustentó sus relaciones de dominación durante la Colonia y se mantienen hasta la actualidad es la idea de *raza*. Para Quijano (2000, 284), esta ha demostrado ser «el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género». Los pueblos que vivieron la Conquista fueron situados como inferiores, así como sus rasgos, su pensamiento, su cultura. A la idea de raza como eje de las relaciones de dominación, se articularon las formas históricas de control del trabajo, de los recursos y de los productos, en torno del capital y del mercado mundial. Esto es lo que Quijano denomina *colonialidad del poder*. Pero la colonialidad no solo opera en las estructuras, desde afuera o a través de las instituciones y aparatos represivos, sino que se instaure en lo más profundo de nuestras subjetividades, de los imaginarios, la sexualidad y los cuerpos, para hacernos cómplices conscientes o inconscientes de la dominación. De esta forma, la matriz colonial de poder impone su dominación mediante los mecanismos económicos y estructurales, pero también mediante la vida misma, operando en tres niveles: colonialidad del poder, del saber y del ser (Guerrero 2012, 8). La colonialidad «se sustenta en el ejercicio de la violencia y el despojo, en la usurpación material y simbólica, no solo de los recursos naturales, sino del sentido, del saber y del ser» (Guerrero 2010, 24).

Así, las relaciones de dominación basadas en la *racialización* de la división del trabajo estuvieron acompañadas de formas de control de la subjetividad, de la cultura y, en especial, del conocimiento y su producción, bajo la hegemonía europea (Quijano 2000, 294), lo que se mantiene hasta la actualidad y Quijano denomina *colonialidad del saber*. Esta implica el establecimiento de relaciones intersubjetivas de dominación, que en la Colonia se expresaron a través de: a) la expropiación a las poblaciones colonizadas de aquello que resultaba más apto para el desarrollo del capitalismo; b) la represión de las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de

sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y objetivización de la subjetividad; y c) el aprendizaje forzoso de la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, tanto en el campo de la actividad material y tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa (judeocristiana). De esta manera, la colonialidad del saber implica un control de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido, del imaginario, del universo de las relaciones intersubjetivas del mundo; en suma, de la cultura (294).

Es en esta esfera del poder donde opera de forma hegemónica una perspectiva del conocimiento que parte desde la matriz eurocéntrica de la modernidad, que tiene varios ejes que intervienen en las relaciones intersubjetivas, y que para el campo de la comunicación son de mucho interés. En primer lugar, se ve a la historia con una perspectiva temporal (evolucionismo) que creó una idea del progreso de la civilización humana como una trayectoria lineal que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa; que ubica a los pueblos indígenas como primitivos, como el pasado, y a Europa como el futuro moderno. En segundo lugar, las diferencias entre Europa y no Europa son entendidas como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia de poder. Este dualismo no solo afectó a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación.

Las relaciones intersubjetivas y culturales hegemónicas dentro del patrón mundial de poder construyeron categorías para clasificar: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional-razional, tradicional-moderno, mágico/mítico-científico. Para Quijano (2000, 297 y 318), esta operación en la intersubjetividad no se agota en las necesidades solamente del capital como tal, ya que tiene que ver con la experiencia entera del colonialismo y la colonialidad.

De esta forma, la modernidad en América Latina no puede ser entendida sin tomar en cuenta sus nexos con los legados coloniales y las diferencias étnico-raciales que el poder moderno colonial estableció. «La colonialidad es constitutiva de la modernidad y esta se refiere a la dimensión material de las relaciones sociales, a la vez que a la dimensión subjetiva de esas relaciones» (Walsh 2005, 19).

Como se verá más adelante, la colonialidad del poder, del saber y del ser siguen operando en la actualidad para justificar, por ejemplo, el

avance de proyectos extractivistas en la Amazonía y en otras zonas del país. Así, el expresidente de Ecuador, Rafael Correa, ha dicho:

Existe una falta de amor a la verdad y razonamiento lógico [...]. Si no quieren minería, díganle eso al país [...], y dejan de importar hierro y regresamos a la Edad de Piedra [...]. Las casas van a ser como la de los Picapiedra, porque no se puede vivir sin minería, porque estamos en progreso [...]. Es que si queremos cero contaminación tendremos que volver a la Edad de Piedra [...]. Elevemos el nivel de debate; necesitamos de la minería para salir de la pobreza. (*El Tiempo* 2011)

Estas palabras expresan la vigencia de la colonialidad, que guarda una concepción evolucionista de la historia, en la que el futuro sin pobreza solo es posible con la minería y en la que la vida misma de los pueblos está en el pasado, en la «Edad de Piedra», y ahí debe permanecer porque en el presente moderno simplemente no encaja.

El proceso de colonialidad del poder, en su relación con la comunicación, ha establecido un proceso de usurpación simbólica que le permite naturalizar las desigualdades, mostrar el orden imaginario que ha construido como el único posible y, por lo tanto, imposible de ser impugnado (Guerrero 2012, 10). Como se verá con más profundidad más adelante, esta operación en la intersubjetividad ha sido la más empleada por los procesos discursivos y de comunicación en territorios donde se busca insertar proyectos extractivos. A la vez, es esta intersubjetividad la que se encuentra en disputa desde la organización y los pueblos indígenas en sus procesos de resistencia, insurgencia y comunicación comunitaria.

## TEORÍAS DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL ANÁLISIS DEL PODER

La relación entre comunicación y poder ha sido estudiada desde diversas entradas más cercanas a la ciencia política o la sociología; esto se debe a que gran parte del pensamiento clásico occidental que configura la teoría del poder se desarrolló cuando la comunicación estaba *subalternizada* a otros espacios de conocimiento. Hoy, la comunicación es considerada «uno de los más fértiles territorios de la investigación social» (Martín-Barbero y Silva 1997) por su carácter interdisciplinar. Desde la comunicación se trabajan procesos y dimensiones que

incorporan preguntas y saberes provenientes de la historia, la antropología, la semiótica, la sociología y la ciencia política; estas, a la vez, se han apropiado del estudio de los medios y los modos en que operan las industrias culturales (Martín-Barbero y Silva 1997). La importancia de la comunicación radica en ser una cualidad humana que permite la interrelación y la puesta en común; a la vez, es un proceso social cada vez más indispensable para la configuración de los universos simbólicos de la discursividad, incluso en las esferas política y económica del mundo moderno (Escobar 2001, 403). La comunicación y la información, por el avance y la mediatización cada vez mayor de las sociedades, están en el centro de la composición de nuevos modelos de sociedad, de los procesos culturales, por lo que su relación con el poder cobra importancia.

#### LA CORRIENTE INSTRUMENTALISTA DE LA COMUNICACIÓN Y EL PODER MANIPULADOR DE LOS MEDIOS

Los medios de comunicación como un instrumento para la «circulación de los símbolos eficaces», además de omnipresentes y capaces de manipular las mentes de una audiencia, sirven de base conceptual a la teoría funcionalista desarrollada en la *Mass Communication Research*, en Estados Unidos, por Harold Lasswell, a partir de su libro *Técnicas de propaganda en la Guerra Mundial*, de 1927 (Mattelart y Mattelart 1997, 28). La metáfora que utilizó Lasswell para graficar este modelo fue la de la *aguja hipodérmica*. Así, los medios *inyectan* un mensaje para lograr un efecto planeado en una audiencia considerada una masa amorfa que obedece a un estímulo. El contexto en el que se da esta teoría es la guerra, cuando la propaganda adquiere un papel indispensable para derrotar al enemigo: «La propaganda constituye el único medio de suscitar la adhesión de las masas; además, es más económica que la violencia, la corrupción u otras técnicas de gobierno de esta índole» (28).

Si bien esta teoría tuvo su origen en Estados Unidos, influyó en gran medida los estudios de comunicación y varias prácticas comunicativas en América Latina en la década de 1970, en un contexto de auge del desarrollismo, aquel modelo económico que planteaba el desarrollo económico a través de la sustitución de importaciones, el fortalecimiento de la industria nacional, la transferencia tecnológica y la modernización occidental, entre otras cosas. Martha Dubravcic, quien realizó

un estudio sobre la comunicación popular en América Latina, plantea que este paradigma, también denominado *psicológico-conductista*, tuvo su auge en este entorno porque había necesidad de construir un camino a la modernización: «Los medios de comunicación se presentaban como piezas clave del proceso y agentes del mismo» (2002, 17).

Si bien muchas de las propuestas de comunicación fueron utilizadas para promover el *cambio social*, su mecanismo era lineal y unidireccional, de afuera hacia adentro, y la matriz de la modernización propuesta estaba inserta en el patrón eurocentrado y capitalista. En esa época, las gestoras y emisoras del mensaje modernizador en América Latina eran, entre otras, instituciones de desarrollo, como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo (USAID), o proyectos como la Alianza para el Progreso. Estas propuestas incluyeron paquetes educativos y agrarios en un contexto en el que Estados Unidos buscaba posicionar su influencia frente a los distintos brotes revolucionarios propulsados por la Revolución cubana. En estos proyectos, así como en otros, los medios —principalmente la radio— jugaron un papel en la producción y difusión de programas con el mensaje de la modernización occidental como necesidad (22).

#### LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO Y EL PODER MODERNIZADOR

Derivada igualmente de la influencia de la corriente funcionalista, la *comunicación para el cambio*, posteriormente denominada *comunicación para el desarrollo*, tuvo una fuerte influencia de teorías como la propuesta por Daniel Lerner, sociólogo estadounidense, quien analizó la relación que existe entre el desarrollo y la comunicación. Para este autor, la transición de una sociedad *tradicional* a una *moderna* se daba en las siguientes etapas: urbanización, de la mano de la industrialización; alfabetización; y participación en política y en la comunicación masiva. Según Lerner, la comunicación era clave para este *avance*, por lo que sus funciones en este proceso debían ser: a) crear nuevas aspiraciones; b) apuntalar el crecimiento del nuevo liderazgo para el cambio social; c) fomentar una mayor participación de los ciudadanos en las actividades de la sociedad; y d) enseñar la *empatía*, la aptitud para «ponerse en el pellejo del prójimo». Sostuvo asimismo que la comunicación era a la vez inductora e indicadora de cambio social (Beltrán 2005). En un contexto en que América Latina se insertaba en el camino del llamado *desarrollo*,

esta propuesta influyó en gran medida los estudios y prácticas de comunicación: los medios pasaron a ser considerados los vehículos del mensaje del *cambio*. En aquellos momentos no importaba que este desarrollo estuviera inserto en la matriz del poder colonial, capitalista y eurocentrado. Así pues, este discurso se volvió hegemónico, el único camino a seguir, y al que los medios debían aportar.

El Gobierno de Rafael Correa en Ecuador retomó varios de los preceptos planteados años atrás por el modelo desarrollista, incluyéndolos, paradójicamente, dentro de la retórica del *Buen Vivir*,<sup>8</sup> que, para estos fines, fue vaciado de todo contenido crítico y convertido en el nombre publicitario de un neodesarrollismo. Por eso, el proyecto de desarrollo de la llamada revolución ciudadana ha sido identificado como un modelo «desarrollista neokeynésiano» (Sierra 2015) y «extractivista neodesarrollista» (Svampa 2011).

Para Natalia Sierra (2015), el proyecto desarrollista y neodesarrollista del Gobierno de Correa tenía varios ejes: a) el cambio de la matriz productiva, en el que la política agraria y el crecimiento de la productividad en el sector rural es consecuencia del desarrollo industrial energético y de infraestructura, no de la eliminación de la propiedad privada sobre la tierra; b) un Estado regulador y controlador de la vida económica: en el plano interno promueve sin mayor interferencia la iniciativa privada del empresario *innovador* —no importa si nacional o extranjero, siempre y cuando sea un elemento de crecimiento económico—, y en el plano externo busca regular y controlar el comercio para proteger la industria nacional; c) la racionalización administrativa para evitar el exceso de gasto público y el déficit fiscal; d) a nivel político, la alianza de clases y la ruptura con la visión marxista de la lucha entre ellas; e) la integración territorial, económica y social del país sobre la base de la creación de una infraestructura productiva y de comunicaciones que permita la ampliación y conexión del mercado interno y su articulación al mercado internacional; y f) fortaleza política, respaldo mayoritario de la población, y una sólida alianza de clases para

---

8 El Buen Vivir plantea una ruptura con la concepción lineal de la historia, que ubica un subdesarrollo antes de un desarrollo. De hecho, el Buen Vivir no es una propuesta de desarrollo sino una alternativa al desarrollo capitalista, occidental y extractivista.

el acceso no solo al gobierno sino al poder. Sobre este último punto, para la autora, el Gobierno de Correa logró sostenerse no solo por la implementación de políticas de subsidio social, sino por un «programa de control y secuestro ideológico de la población».

Ya sea desde una visión crítica al manejo *ideológico* en el proyecto desarrollista o desde una mirada complaciente y colaborativa de los medios como *inductores e indicadores* del desarrollo, es claro que la comunicación y los medios masivos ocupan un lugar indispensable en este proceso. Esto nos lleva al otro modo de comprender los medios y la comunicación: el *ideologicista*.

#### MEDIOS DE COMUNICACIÓN: REPRODUCTORES DE LA IDEOLOGÍA DOMINANTE

En la década de 1960 se desarrolló en América Latina una corriente de pensamiento crítico que puso su atención en la relación de los medios de comunicación con el poder económico y cultural, así como en la desigualdad en el flujo de información y productos culturales. Los medios como transmisores del mensaje modernizador, como instrumentos para el *cambio*, pasaron a ser puestos en duda. La teoría crítica, derivada de la Escuela de Frankfurt, tuvo una fuerte influencia en la propuesta latinoamericana, que, además de preocuparse por evidenciar la ideología del poder en los medios de comunicación, buscó denunciar el flujo desigual de la información entre Norte y Sur. Esta corriente se desarrolló en un contexto denominado como revolucionario, rebelde y creativo (Báez 1998), un momento de «redefinición de las tradicionales relaciones entre los Estados imperialistas y los países coloniales, semicoloniales y dependientes» (Cueva 1990, 73), en el que movimientos como el de Países No Alineados impulsaron, entre otras cosas, la propuesta Nuevo Orden Mundial de la Información y Comunicación. Este proyecto dio como resultado el informe «Voces múltiples, un solo mundo», más conocido como «Informe MacBride»,<sup>9</sup> en el que se plantea por primera vez el reconocimiento del derecho de los pueblos a la comunicación y la necesidad de cambiar las asimetrías en el flujo de información Norte-Sur.

---

9 MacBride es el nombre del impulsor de este informe, desarrollado en la UNESCO.

En esta circunstancia se desarrollaron varios estudios que analizan la ideología dominante escondida en los mensajes de los medios de comunicación masiva y su relación con el imperialismo económico, político y cultural de las potencias. Uno de los más emblemáticos es el que publicaron Armand Mattelart y Ariel Dorfman, *Para leer al Pato Donald*. Este estudio busca desentrañar la ideología de los dibujos animados de Disney, y cómo se promociona y reproduce el *American way of life*. «En toda sociedad donde una clase social es dueña de los medios de producir la vida, también esa misma clase es la propietaria del modo de producir las ideas, los sentimientos, las intuiciones; en una palabra, el sentido del mundo» (Mattelart y Dorfman 1972, 151). Este tipo de obras aportó significativamente en la mirada crítica a los mensajes de los medios de comunicación, pero su alcance posterior, como veremos más adelante, tuvo sus limitantes, reconocidos por los propios autores.

Otra entrada en la misma tendencia crítica es la que proponen autores como Louis Althusser (1989). En el texto «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», publicado en la revista *La Pensée*, el filósofo marxista explica que los medios de comunicación son parte de los aparatos ideológicos del Estado —al igual que la escuela, la Iglesia, la cultura (entendida como arte), el sistema político, entre otros— y tienen una función ideológica. Para él, los aparatos represivos del Estado tienen una función prioritaria en el ejercicio de la violencia, mientras que los aparatos ideológicos mantienen su unidad por la acción de la ideología dominante, que es la de la clase dominante (193). Gracias a los aparatos actúa la dominación ideológica, es decir, «la forma en que una clase con poder (sociedad política) ejerce su influencia sobre las demás clases (sociedad civil)» (Mattelart y Mattelart 1997, 65).

Si bien Althusser ubica a la escuela como el aparato ideológico prioritario, los medios son parte de esta estructura, por lo que su teoría fue apropiada por y trabajada desde los estudios de comunicación. En su obra buscó desarrollar una teoría social que adquiriera un carácter científico, ya que, según él, en la teoría marxista, Gramsci «no logró completar» esta tarea de sistematización. Esta pretensión de ciencia y la forma instrumental de concebir a los aparatos ideológicos fueron los principales puntos de crítica desde los estudios de comunicación desarrollados en las décadas de 1980 y 1990.

Desde América Latina, Jesús Martín-Barbero critica a la corriente teórica, a la que denomina *etapa ideologista*.<sup>10</sup> Su objeción se centra en la utilización del mismo modelo funcionalista de Laswell, basado en la teoría psicológica-conductista, pero desde una posición crítica política. Para Martín-Barbero, si bien la posición política cambia, el objetivo es similar al método funcionalista de mensaje-efectos: descubrir y denunciar cómo la ideología dominante penetra el proceso de comunicación o el mensaje, y produce determinados efectos. Afirma: «La omnipotencia, que en la versión funcionalista se atribuía a los medios, pasó a depositarse en la ideología, que se volvió objeto y sujeto, dispositivo totalizador de los discursos» (Martín-Barbero 1987, 221). Esto condujo a una concepción instrumentalista de los medios de comunicación, que «privó a estos de espesor cultural y materialidad institucional, convirtiéndose en meras herramientas de acción ideológica» (222).

De esta forma, los medios fueron reducidos a herramientas y su uso fue *moralizado*: «Malos en manos de las oligarquías reaccionarias se transformarían en buenos el día que el proletariado los tomara en las suyas» (222). Esto escondía una concepción *teológica* del poder, ya que se lo consideraba omnipotente y omnipresente, lo que condujo, según Martín-Barbero, a la creencia de que con solo analizar los objetivos económicos e ideológicos de los medios masivos podía saberse qué necesidades generaban y cómo sometían a los consumidores. «Entre emisores-dominantes y receptores-dominados, ninguna seducción ni resistencia, solo la pasividad del consumo y la alienación descifrada en la inmanencia de un mensaje» (222). El teórico dice además que, en definitiva, la ideologización «impidió que lo que se indagara en los procesos [fuera] algo más que las huellas del dominador, dejando de lado las del dominado y, más todavía, las del conflicto» (222).

Estas críticas —desarrolladas no únicamente por Jesús Martín-Barbero, sino por toda una ola académica que tomó fuerza en los años 80, como se verá más adelante, acompañada de una crisis de los procesos revolucionarios en América Latina y el auge del neoliberalismo— lograron trasladar los estudios de comunicación a otro espacio en el que

---

10 Esto, a pesar de que en 1978 publicó su libro *Comunicación masiva, discurso y poder*, que se ubica en esta misma línea: pensar «la práctica comunicativa como huella del esquema global de dominación» (Martín-Barbero 1978).

la mirada se alejó del poder, cualquiera que este fuera o de la forma en que fuera comprendido, hacia otro camino donde ya no estaban los *dominadores* ni los poderes, sino el espacio de las recepciones, de las mediaciones culturales, de las disputas por el sentido.

#### EL ALEJAMIENTO DE LA MIRADA AL PODER: LAS MEDIACIONES CULTURALES

La mirada al poder, los medios y la ideología dominante tuvo un giro con la teoría de las mediaciones culturales y los estudios de recepción, influenciados por la corriente de los estudios culturales. En América Latina, Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, entre otros, son los autores más citados en esta tendencia.

El *giro* que se planteó en los análisis de la comunicación no pasó desapercibido. Si bien su logro fue aportar a la iluminación de viejas cegueras, también sumó nuevas preguntas a otras antiguas y aún presentes. Entre los aportes está la ubicación de un sujeto activo en una cultura diversa, donde hay procesos de disputa; entre los olvidos están las preguntas sobre el poder y los mecanismos de dominación en los procesos de comunicación. Esto último es aceptado por el propio Martín-Barbero:

[Sufrimos] la tramposa impresión de que al investigar las formas de presencia del pueblo en la masa estuviéramos abandonando la crítica a lo que en lo masivo es enmascaramiento y desactivación de la desigualdad social y por lo tanto dispositivo de integración ideológica. Pero es quizá el precio que debemos pagar por atrevernos a romper con una razón dualista y afirmar el entrecruzamiento en lo masivo de lógicas distintas, la presencia ahí de no solo los requerimientos del mercado, sino de una matriz cultural y de un *sensorium* que asquea a las élites mientras constituye un *lugar* de interpelación y reconocimiento de las clases populares. (1987, 11)

El precio que tuvieron que pagar trajo resultados agridulces. Martín-Barbero se alejó de su mirada a los mecanismos de poder en la comunicación, desarrollada en su libro *Comunicación masiva, discurso y poder*, en el que analiza la trama mercantil de los medios y la dimensión ideológica de los mensajes, y diez años después, en su libro *Mediaciones culturales*, dice:

Algunos comenzamos a sospechar de aquella imagen del proceso en la que no cabían más figuras que las estratagemas del dominador, en la que

todo transcurría entre unos emisores-dominantes y unos receptores-dominados sin el menor indicio de seducción ni resistencia, y en la que por la estructura del mensaje no atravesaban los conflictos ni las contradicciones y mucho menos las luchas. (9)

Si bien estos estudios aportaron a comprender de manera más amplia el complejo proceso de producción de sentido en contextos de vida cotidiana, se produjo, en palabras de Marcelo Guardia (2004), «una suerte de desviación *despolitizadora* de los objetos de la investigación, en la medida en que, como normalmente ocurre, las teorías y los enfoques se ponen de moda en el ámbito académico, al extremo de convertirse en *teorías débiles*».

*Teorías débiles* es el término utilizado en Follari (2003), donde el teórico argentino plantea una autorreflexión y crítica a los estudios culturales. Para Follari, habría sido impensado que muchos de los términos consagrados en estos estudios de la década de 1970 (entre los cuales ubica a los de Martín-Barbero y García Canclini) se hubiesen tomado como críticos: «La *epistemología del shopping* de García Canclini, la entronización del cambio de canal de TV como supuesta resistencia, o la celebración del consumo como nueva forma de la ciudadanía». Dice:

Esta serie de postulaciones que van en inversa relación con el agravamiento progresivo de la situación social en el subcontinente durante las últimas décadas, se inscriben en una condición cultural de socavamiento de la capacidad consciente de negación, y de instalación de la superficialidad del campo de la imagen como principal modalidad de relación con el mundo. (5)

Este alejamiento se dio en un contexto latinoamericano en que el modelo neoliberal cobró auge después de dictaduras militares represoras de cualquier indicio de revolución. Si bien es injusto reducir la teoría de las mediaciones culturales a esta fórmula de alejamiento, es cierto que la mirada ya no se dirige hacia los poderes, y deja afuera aquel rico espacio de análisis y propuesta de transformación que la teoría crítica de la comunicación motivó en la década de los 60 e inicios de los 70.

## COMUNICACIÓN Y PODER

Si la última corriente no plantea un análisis directo del poder y la comunicación, ¿por qué considero necesaria nombrarla? Porque las

ausencias, los silencios, las invisibilizaciones y las exclusiones también son formas en las que el poder se hace presente. Y, porque el reto que me plantea esta investigación, partiendo del proceso en los territorios con las organizaciones sociales e indígenas, es brindar ciertas luces para comprender que ni el poder es tan omnipresente para dominar nuestras mentes al punto de creer que no hay salida, y que no estamos libres de las relaciones de poder ni hemos alcanzado la horizontalidad plena como para dejar de dudar de lo que nos presentan como verdad.

Considero que es necesario sopesar los aportes de cada corriente que plantea una mirada crítica al poder y a la vez otorga elementos a los sujetos para las acciones sociales y culturales transformadoras. Parafraseando a Nancy Fraser (1997), es necesario romper con esa falsa antítesis que muchas veces plantea como salida una elección del *tipo disyuntivo exclusivo*: o tienes una mirada al poder, las ideologías dominantes y las formas de reproducción de las desigualdades a través del uso de los medios; o te ubicas en el festejo del consumo mediático y las industrias culturales por los sujetos y su disputa de sentidos. El reto está en mirar el trabajo conjunto e interrelacionado que se ejerce en los procesos de comunicación en su relación con el poder.

Varios son los autores y las propuestas de comunicación que buscan esto desde las organizaciones y los movimientos. Como dice Manuel Castells (2009), *por qué, cómo y quién* construye y ejerce las relaciones de poder mediante la gestión de los procesos de comunicación, y *de qué forma* los actores sociales buscan el cambio son preguntas que pueden modificar estas relaciones influyendo en la mente colectiva y que apuntan a distintas respuestas. Otras preguntas planteadas por los propios actores de la comunicación comunitaria en busca de proponer medios de comunicación nuevos, que no se agoten en el acceso a la propiedad, son también senderos de una misma ruta.

La comunicación es indispensable en los modos de construir y desafiar las relaciones de poder en todos los campos de las prácticas sociales, políticas y culturales. En los siguientes capítulos, intento problematizar dichos modos en un entorno cultural, histórico y social, que siempre me asombra por la diversidad de problemáticas y los cruces temporales que puede plantear en un mismo momento.

Hablo de un escenario en donde la sociedad red en la que se ubica el análisis de Castells puede o no ser vivida, en donde el Estado colonial

del que habla Quijano puede o no estar presente, y en donde el poder parece ser aquel pomposo concentrador de aparatos represivos e ideológicos y a la vez una diminuta y casi invisible relación de fuerza.



## CAPÍTULO SEGUNDO

# ESCENARIO HISTÓRICO, POLÍTICO, CULTURAL Y COMUNICACIONAL DE LA AMAZONÍA SUR

---

### IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES DE LA AMAZONÍA

La Amazonía ecuatoriana, con una superficie de 116 588 km<sup>2</sup>, ocupa casi la mitad (45 %) del territorio del país y apenas el 1,5 % del total del territorio amazónico de América del Sur (V. López et al. 2013, 4). De las quince nacionalidades legalmente reconocidas en Ecuador, once se encuentran allí: kichwa, shuar, achuar, shiwiar, sápara, adwoa, wao-rani, siona, secoya, aí cofán y la recién reconocida nacionalidad quijos. Además, es el hogar de los pueblos indígenas libres (o *pueblos no contactados*) tagaeri y taromenani.

Por todo esto la Amazonía es considerada un espacio de gran diversidad cultural, biológica y ambiental. De la misma forma, existe una diversidad de representaciones que se han construido sobre este territorio, muchas de ellas basadas en la confrontación; ya sea de lógicas de pensamiento, cosmovisiones, *ethos* o símbolos. (Trujillo 2001, 11)

Durante la Conquista, las primeras expediciones a la Amazonía estuvieron motivadas por el deseo fantástico de encontrar ciudades de oro y piedras preciosas. Patricio Trujillo dice: «Los indígenas de esta zona

nunca fueron realmente dominados, y las pocas fundaciones y misiones que lograron consolidar los blancos fueron acechadas y devastadas por los nativos» (13). Esta imposibilidad de los conquistadores de dominar este territorio y fundar ciudades en nombre del rey y Dios hizo que la selva pasara a ser identificada como un lugar malsano e impropio para los españoles. Además, abonó la construcción del imaginario de un *demonio verde*, de un lugar *salvaje*, alejado de la civilización, que se mantuvo hasta tiempos cercanos expresado en formas más actuales: un lugar *opuesto al desarrollo, al progreso, a la modernidad*.

La Amazonía como un *mito* es otra de las representaciones que se construyeron sobre este territorio, a partir de la frase del expresidente Galo Plaza Lasso de que «el Oriente es un mito», cuando en 1945 la compañía petrolera Shell se retiró diciendo que no había reservas de petróleo, aunque años después se comprobó que había sido un error.

El conflicto bélico de Ecuador con Perú, que puso en juego un amplio territorio amazónico fronterizo, motivó una nueva representación, útil al Estado para construir la cohesión nacional requerida en tiempos de guerra. De ser un sustantivo, pasó a ser adjetivo de la identidad y orgullo nacional: «Ecuador, país amazónico»; esta frase se convirtió en la presencia simbólica del Estado ausente y, a la vez, una conquista por parte del Estado-nación y su anhelo de identidad cohesionada.

El inicio de la actividad petrolera en la década de 1960 modificó no solo la dinámica productiva de ese territorio y de Ecuador, sino las representaciones que sobre él se habían construido. Cambiaron las relaciones sociales y de poder entre los habitantes de estos territorios y quienes llegaron a tomar posesión de ellos, atraídos por los beneficios del *boom* petrolero; se alteró asimismo la relación ser humano-naturaleza. De ser considerada un *terreno baldío*, la Amazonía pasó a ser el territorio estratégico para asegurar la soberanía energética y la fuente de ingresos a través de la producción y comercialización de materia prima. Continuaba siendo un lugar «salvaje e inhóspito», pero a la vez se convirtió en «una frontera remota de provisión *infinita* de recursos naturales, con un vacío demográfico abierto a nuevas formas de colonización agropecuaria y extractivista» (V. López et al. 2013, 8).

En todo el mundo, las representaciones sobre la Amazonía se basan en su importancia ambiental, al ser considerada «la fuente más importante de agua dulce y biodiversidad, la reguladora del clima del planeta

y el sumidero de grandes cantidades de gases del efecto invernadero» (4). Mientras, las empresas petroleras han tratado de configurar otras representaciones que se adecúen a sus intereses económicos. Un ejemplo es la empresa petrolera Chevron-Texaco: en el juicio que le impusieron comunidades indígenas y campesinas afectadas por la contaminación petrolera, argumentó que este territorio estaba vacío de población y solo había industrias. Para esta empresa transnacional estadounidense, *vaciar* a la Amazonía de personas —y, por ende, de cultura— era necesario para justificar sus acciones.

De esta forma, las representaciones y las construcciones simbólicas sobre este territorio fueron y son actualmente parte fundamental en el proceso de apropiación material y simbólica.

## LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN LA AMAZONÍA

Cuando definimos la *modernidad capitalista* nos referimos «al carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana» que está marcada por la vía histórica del capitalismo como modo de producción de la vida económica del ser humano (Echeverría 2011, 48). Aníbal Quijano (2000) complementa este término afirmando que la modernidad que se volvió hegemónica en el patrón de poder mundial, a partir de la conquista de América, es la *modernidad capitalista eurocentrada*; es decir, basada en los patrones de poder del eurocentrismo.

Para Bolívar Echeverría (2006, 206), filósofo ecuatoriano, en América Latina existe una peculiaridad que evidencia una presencia simultánea de distintos tipos de modernidad, que no ha logrado fusionar completamente los rasgos requeridos por la armazón económica capitalista. Uno de estos rasgos es la relación de escasez o de debilidad absoluta del ser humano ante la naturaleza. Para Echeverría,

la acumulación del capital solo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; esta que prevalece sin duda actualmente no es una escasez espontánea, sino escasez artificial, reproducida por el capital como condición de su propia existencia. (206)

Karl Marx, dice: «Si no hay escasez no puede haber el *ejército industrial de reserva* que el capital necesita para cumplir su ciclo reproductivo» (206). Al decir *ejército* se refiere al cuerpo social, a las personas que deben estar

condenadas a no tener trabajo, para lo cual la naturaleza debe ser hostil, debe obligar a las personas a no existir si no participan del capital.

Sostengo que el territorio amazónico es uno de los escenarios donde esta relación entre escasez y capital no ha sido completada, lo que ha dificultado el ingreso del proyecto modernizador capitalista y ha obligado a construir formas de *escasez artificial*.

La explicación de esta fractura de la *modernidad capitalista* en este escenario la explica Luis Vargas (2015, entrevista personal), abuelo achuar, primer presidente de su nacionalidad:

Nosotros tenemos varias estaciones. Por ejemplo, hay tiempo de huevos de charapa [tortugas]; hay tiempo de engorde de mono, de aves; hay tiempo de verano; tiempo de invierno, que es el tiempo del *poachi* [rana], mes de abril; hay tiempo de chonta, febrero-marzo; tiempo de los monos aulladores; tiempo de frutas para engorde de los monos chorongos; tiempo de ceibo, para hacer las lanzas para cazar. Hay diferentes formas del manejo del calendario achuar partiendo de los animales y plantas.

De esta forma, identifica dos temporadas: época de *uvi* o chonta, tiempo de frutas, y la *itiam*, época de floración. En la selva, las estaciones están basadas en la exuberancia, ya sea de animales, plantas o alimentos, nunca en la escasez. «Aquí siempre hay. Hay poco o hay mucho, pero siempre hay. No hay época de lluvias y época de sequía, aquí siempre llueve» (L. Vargas 2015, entrevista personal).

Es así que muchos de los discursos de la modernidad y el progreso, basados en la concepción de la historia lineal, en la que es necesario «superar un tiempo pasado para avanzar a uno nuevo y mejor donde está el progreso», o el discurso del «desarrollo para salir de la pobreza», han tenido ciertas dificultades en cuajar en las comunidades indígenas amazónicas. Como dice Domingo Ankuash (2015, entrevista personal): «Tenemos agua, tenemos tierra, tenemos medicinas; todo tenemos, y vienen a decirnos pobres. Pobre el gobierno, que no entiende nada».

Considero que, en la actualidad, por el afianzamiento del extractivismo como modelo de desarrollo a implantarse con mayor fuerza en este territorio, las estrategias de inserción de la modernidad capitalista han tenido que combinar una violenta organización de la vida práctica con una organización de la vida discursiva de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Desde la Colonia, el modelo que se ha querido implantar en los territorios amazónicos se ha basado en la extracción de los recursos naturales (antes de canela, caucho; hoy, petróleo y minería) para alimentar al mercado capitalista global, afianzar la división internacional del trabajo y delegarnos a una condición de exportadores de materias primas para los centros económicos mundiales.

Esto es lo que el teórico británico David Harvey (2004) denomina *acumulación por desposesión*.<sup>11</sup> Este concepto, que busca complementar el de *acumulación originaria* de Marx, expresa la necesidad constante del capital de despojar de riqueza para lograr su consolidación. Esta riqueza es entendida como fuerza de trabajo, pero además, en el caso de los pueblos indígenas amazónicos, como la relación selva-vida-cultura. El *Kawsay Sacha* o Selva Viva, para la nacionalidad kichwa, y el *Penker Pujustin*, para los pueblos shuar, es su riqueza.

Por esta misma razón, este territorio ha sido históricamente escenario de una doble disputa: por la apropiación material de sus riquezas y por la dominación simbólica de su potencial cultural.

## ACTORES DE PODER Y FORMAS DE INTERVENCIÓN EN LA AMAZONÍA SUR

Varios han sido los actores de poder en este territorio: conquistadores, grandes hacendados que ejercieron el concertaje, las Iglesias y su proyecto evangelizador, empresas trasnacionales extractivas, y el Estado como entidad histórica de concentración del poder. Todos han establecido de forma dominante estrategias de control; desde la coerción para el control territorial y de los recursos, hasta estrategias encaminadas a la asimilación e inclusión del *otro* —en este caso, los pueblos indígenas— al proyecto nacional.

---

11 Harvey utiliza *acumulación por desposesión* para diferenciar las formas en las que opera el capitalismo mundial en la actualidad, con respecto a la *acumulación originaria* de la que hablaba Marx. Hoy, el capitalismo «no usa la fuerza de trabajo para extraer ganancia de un proceso productivo, lo que vemos es que la ganancia no se extrae en el momento de producción, sino de realización». En distintos países se ve *acumulación originaria* de la mano de la *acumulación por desposesión*. En América Latina, las empresas que usufructúan los territorios utilizan la especulación de las riquezas del subsuelo para aumentar sus ganancias: se lucra, pero no por el proceso de producción.

Para Josef Estermann (2009, 61-3), a lo largo de la historia de América Latina se pueden distinguir tres maneras de manejar la alteridad desde una perspectiva monocultural y hegemónica: la *negación*, la *asimilación* y la *incorporación* (o su variante, la *inclusión*). Hoy, las políticas destinadas a negar la humanidad del otro han adquirido nuevas formas que les permiten ser menos visibles, mientras que las políticas de asimilación e incorporación se han llevado a cabo con mayor fuerza. Estas últimas se pueden definir de la siguiente manera:

La asimilación es aquella que se da de forma forzada a través de un imperalismo económico, educativo, religioso y cultural: la otra y el otro es *humano* en la medida en que se asemeja a los estándares de la *humanidad* europea y que se inserta en la economía colonial [...]. La incorporación, en cambio, es una suerte de canibalismo intelectual, es el acto final de la eliminación de la alteridad y la prueba histórica de la *universalidad* de la concepción occidental al *ser humano* [...]. Una variante de esta *incorporación* es la inclusión de los pueblos indígenas, sectores empobrecidos y marginados en el proyecto de la modernidad, la democracia formal y el mercado globalizado. (61)

Para Estermann, el discurso de la inclusión puede a simple vista mostrarse como emancipador e intercultural, pero en realidad parte de una premisa de asimetría y dominación —además de una actitud patriarcal y asistencialista—, ya que en esta relación hay un sujeto activo que *incluye* y uno pasivo que es *incluido*. Este proceso implica la inserción en un proyecto que llega desde afuera, que no nace de las necesidades de las comunidades a las que se busca *incluir*. Este mecanismo ha tenido varios nombres en la historia: *desarrollo*, *civilización* y *bienestar*; en la actualidad, *modernidad*, *tecnología*, *participación* y *consumo*. En este proceso, los medios de comunicación se constituyen en canales por donde se despliega el proyecto modernizador. Según este autor,

la dialéctica de la negación, asimilación e incorporación, proyecto de la modernidad europea, llega a su plenitud en la ejecución real del proyecto de la extensión globalizada del paradigma civilizatorio occidental, mediante la red de redes y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía. (62)

Es aquí donde la comunicación, como espacio de contienda simbólica, discursiva y de construcción de sentidos, se articula a las estrategias de control territorial y de manejo de la alteridad, ya sea para el avance

del proyecto modernizador capitalista o para las resistencias e insurgencias materiales y simbólicas.

#### EMPRESAS EXTRACTIVAS Y DESPOJO

Con el inicio de la actividad petrolera y la primera Ley de Reforma Agraria en 1964, en la que se declaraba *tierras baldías* al territorio amazónico, se desató una ola de migración de campesinos, denominados *colonos*,<sup>12</sup> de la Costa y la Sierra sur. La Amazonía se convirtió en aquel territorio a ser explorado, ocupado y controlado.

La empresa estadounidense Texaco, posteriormente llamada Chevron, dentro del consorcio Ecuadorian Oil Gulf Company, fue una de las primeras en abrir el camino para la explotación petrolera en la Amazonía de Ecuador. Su presencia para la extracción del hidrocarburo duró de 1964 a 1990. El llamado *boom* petrolero, desatado en los años 70 durante la dictadura militar, marcó el inicio de un modelo de desarrollo dependiente del petróleo que hasta la actualidad no se ha modificado, sino más bien fortalecido.

Este proceso se dio de forma diferenciada en la Amazonía norte y en la Amazonía centro sur. Los territorios en donde actualmente se ubican las provincias de Orellana y Sucumbíos tienen una larga historia marcada por la actividad petrolera, que las ubicó desde los años 60 como las principales abastecedoras de estos recursos para Ecuador. Al contrario, la Amazonía centro sur, donde se ubican las provincias de Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe y Napo, se ha mantenido en un gran porcentaje libre de explotación petrolera y minera.

En la Amazonía norte se continúa ampliando la frontera de explotación hasta lugares sensibles por su valor ecológico y cultural, como el bloque 43 y el bloque Yasuní ITT, además de aquellos cercanos a la zona intangible, donde habitan los pueblos indígenas no contactados tagaeri y taromenani. En la Amazonía sur, por su parte, se levantan los proyectos extractivos estratégicos más grandes de Ecuador: la minería a gran escala y la XI Ronda Petrolera.

Según el atlas *Amazonía ecuatoriana bajo presión*, más del 60 % de los bloques petroleros en explotación se concentraron en 2010 en la región

---

12 Este es un término utilizado para designar a los campesinos que llegaron a ocupar tierras de la Amazonía. Muchos se autodefinen así, pero otros lo consideran un término despectivo.

amazónica (V. López et al. 2013, 4). El Gobierno de Rafael Correa destacó un «nuevo *boom* de la economía extractiva», en el que la Amazonía es uno de los lugares más amenazados por las siguientes presiones principales: vías o carreteras, petróleo, minería, hidroeléctricas, deforestación, cambio de uso de suelo, y ampliación de la frontera agropecuaria (V. López et al. 2013).

Así, hoy la Amazonía centro sur también se ha convertido en una zona de disputa no solamente material (por los territorios y los recursos), sino también política, cultural, simbólica, discursiva y comunicacional, donde las representaciones que se construyen vuelven a ponerse en la escena de confrontación por el poder.

### **Minería a gran escala**

En 2012, el Gobierno de Rafael Correa firmó el primer convenio para la explotación de minería a gran escala en Ecuador: el proyecto Cónдор Mirador, en Zamora Chinchipe, a cargo de la empresa china Ecuacorrientes S. A. (ECSA).

Si bien 2012 fue el año en que se declaró el inicio de la «era minera en Ecuador», el camino para la megaminería en el país empezó a moldearse en pleno auge del neoliberalismo. En 1994, el Banco Mundial otorgó el crédito 3655-EC para la ejecución del Proyecto de Desarrollo Minero y Control Ambiental (PRODEMINCA). Este duró hasta 2001 y promovía, entre otras cosas, una serie de reformas institucionales para atraer la inversión privada, considerada «la única capaz de promover el desarrollo y el crecimiento económico del país» (EC Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público 2008). Además de las reformas, se buscaba dotar a la institucionalidad minera de instrumentos tecnológicos, para mejorar la eficiencia en el otorgamiento y registro de las concesiones mineras, y para producir información geológica y geoquímica de toda la cordillera occidental del país, de manera que fuera puesta a disposición de las empresas mineras internacionales (EC Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público 2008).

Fue el Gobierno de Gustavo Noboa, en el año 2000, el que realizó varias reformas legales que facilitarían el camino de ingreso a las empresas mineras en el país. Estas reformas, a pesar de ser permisivas con las empresas, no lograron atraer la inversión deseada.

En junio de 2013, durante la presidencia de Rafael Correa, se dotó, con la aprobación de las reformas a la Ley de Minería,<sup>13</sup> del marco jurídico necesario para que las empresas invirtieran en el país. A la par, el Gobierno nacional utilizó todo su arsenal comunicacional para posicionar el discurso: «La minería es desarrollo, la minería nos traerá el Buen Vivir», además de campañas contra la llamada *minería ilegal* a través de varios medios de comunicación que se consolidaron en el territorio. Por su parte, las empresas invirtieron grandes sumas de dinero en campañas publicitarias, campañas de *responsabilidad social* y estrategias de comunicación que fueron distintas en cada etapa de intervención.

### **La ampliación de la frontera de extracción: La XI Ronda Petrolera**

La XI Ronda Petrolera, o Ronda Sur Oriente, lanzada oficialmente por el expresidente Correa en 2012, abrió a licitación trece bloques petroleros, la gran mayoría ubicada en los territorios de siete nacionalidades indígenas.

Desde 1985 hasta 1996 existieron ocho rondas petroleras, que ocuparon un área de aproximadamente 4,2 millones de hectáreas, de las cuales casi 3,6 millones estaban en la Amazonía (Trujillo 2001, 94).

En la XI Ronda Petrolera se comprometieron en un solo año 3,6 millones de hectáreas para la explotación, lo que implicó un proceso de agresiva intervención en aquellos territorios y en las comunidades indígenas que poseían su propiedad colectiva.

Según la Constitución Política de Ecuador, los acuerdos internacionales —como el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas— y la jurisprudencia internacional —como la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el caso «Sarayaku contra Ecuador»—,<sup>14</sup> antes de intervenir el territorio de un pueblo indígena se debe realizar un proceso de consulta previa (Mazabanda 2013).

La Secretaría de Hidrocarburos, entidad adscrita al Ministerio de Recursos Naturales No Renovables, es la encargada de llevar a cabo los

---

13 La Ley de Minería fue aprobada un día antes que la Ley Orgánica de Comunicación. Sobre este tema es recomendable leer Acosta (2013).

14 Sobre este caso se puede visitar la página web de Sarayaku: <http://sarayaku.org>.

procesos de consulta previa, según el «Reglamento para la Ejecución de la Consulta Previa Libre e Informada en los Procesos de Licitación y Asignación de Áreas y Bloques Hidrocarburíferos, n.º 1247». Desde sus inicios, las consultas han sido uno de los mayores causantes de división y conflicto en las comunidades, por lo que muchas organizaciones se han declarado en resistencia.

En este contexto, en que se deben realizar las *socializaciones*, es cuando el gobierno propone el proyecto Red de Medios Comunitarios, en el que, como se verá más adelante, participan las nacionalidades indígenas que se encuentran en zonas de intervención y realización de la consulta previa para proyectos extractivos.

#### LA INTERVENCIÓN RELIGIOSA, EDUCATIVA Y CULTURAL: LAS MISIONES Y SUS RADIOS

Desde la época colonial hasta la actualidad, las misiones religiosas en la Amazonía han sido un actor determinante, ocupando muchas veces el papel del Estado ausente.

En la Amazonía intervinieron algunos modelos misioneros: la Iglesia evangélica, por un lado, y las misiones católicas, por otro. Por parte de la Iglesia evangélica, el que tuvo mayor repercusión fue el grupo bautista del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En cuanto a las misiones católicas, varias órdenes religiosas se ubicaron en distintos territorios: la misión capuchina intervino en territorios de los grupos waorani de la zona del Yasuní; la orden salesiana trabajó en Morona Santiago con grupos shuar; la dominica se ubicó en Puyo; y la franciscana, en Zamora (Trujillo 2001, 79).

El ILV, dependiente de la Iglesia protestante estadounidense, operó principalmente en la Amazonía norte, en territorio de los pueblos indígenas waorani. Intervino en los territorios mediante la investigación de la lengua local para traducir la Biblia y la instalación de internados donde fueron ingresados indígenas waorani, muchas veces de manera forzada. El trato contra las comunidades en sus *centros de internado* y la complicidad con las empresas extractivas para desplazar a indígenas de sus territorios fueron algunas de las razones de su expulsión en 1980, durante el Gobierno de Jaime Roldós (Agencia Latinoamericana de Información 1978). Sobre este tema la dirigente indígena de la ECUARUNARI, Blanca Chancoso (1981) expresó:

El ILV causó la destrucción misma de nuestra cultura, ya que se va viendo dentro de sus programas educativos que vienen llevando que ha hecho nada menos que un puente de nuestro idioma para seguir penetrando en nuestras comunidades. Su preparación realizada de los indígenas en sus programas, para lo único que ha servido es para que vayan abandonando las comunidades y vayan migrando a las ciudades sin ningún trabajo [...]. Desde su penetración y tras de ella, la penetración de las compañías transnacionales petroleras en el Oriente. Y el encerramiento que va llevando a la extinción de muchas comunidades indígenas del Oriente. (1)

Por su parte, la Iglesia católica consolidó su presencia con apoyo del Estado, que en 1937 restableció relaciones con la Santa Sede mediante la firma del convenio *Modus Vivendi* (Registro Oficial 30-1937). A raíz de esto, se acordaron varios convenios respaldados en decretos ejecutivos que dieron a la Iglesia las facilidades necesarias para intervenir en territorios como la Amazonía:

- Decreto Supremo 527, publicado en el Registro Oficial 705, del 7 de marzo de 1966, durante la administración de la Junta Militar de Gobierno.
- Decreto Ejecutivo 2046, publicado en el Registro Oficial 323, del 8 de diciembre de 1969, durante el Gobierno de Velasco Ibarra.
- Decreto Supremo 448, publicado en el Registro Oficial 67, del 24 de septiembre de 1970, durante el Gobierno de Velasco Ibarra.
- Decreto Ejecutivo 2550, publicado en el Suplemento del Registro Oficial 641, del 24 de febrero de 1995, durante el Gobierno de Sixto Durán Ballén.
- Decreto Ejecutivo 1780, del 12 de junio de 2009, emitido por el expresidente Rafael Correa y con la firma del exministro de Educación Raúl Vallejo.

Varios de estos documentos, que facilitaron el trabajo de las misiones católicas en Esmeraldas, Galápagos y la Amazonía (denominada antes Región Oriental), se han ido renovando sin interrupciones. Por ejemplo, el Decreto Supremo 527, de 1966, es muy similar al emitido en 2009 por el expresidente Rafael Correa. Esto muestra una tendencia del Estado ecuatoriano a facilitar el trabajo de las misiones en estos territorios, que, según su considerando, requieren «la incorporación a la vida socioeconómica y cultural de la República» (EC 1966). Se ven

entonces la incorporación y la asimilación de las que habla Josef Estermann, ejercida crudamente desde el Estado y la legalidad.

Tabla 1. Decretos para la evangelización

Decreto de 1966	Decreto de 2009
a) A elaborar con todo afán en pro de la colonización, culturización e incorporación a la vida socioeconómica del país, de todos los grupos humanos que habitan o habitarán dentro del territorio encomendado a su labor, exaltando el sentimiento de la nacionalidad ecuatoriana.	a) A trabajar con todo afán en pro del desarrollo, fortalecimiento de las culturas, evangelización e incorporación a la vida socioeconómica del país de todos los grupos humanos que habitan o habitarán dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana.

Fuente: EC (1966, art. 1) y EC (2009, art. 1)

Elaboración propia

El objetivo del decreto de 1966 es el mismo que el de 2009, con sutiles diferencias en el manejo del lenguaje y un aumento considerable de los compromisos del Estado con la Iglesia. Mientras en 1966 la Junta Militar tenía ocho compromisos, en 2009 el Gobierno de la revolución ciudadana adquirió catorce, entre los que destacaron el pago a profesores (elegidos de una terna enviada por el obispo) para las instituciones educativas fiscomisionales; la inclusión en el Presupuesto General del Estado de «una contribución no menor a un mil remuneraciones básicas mínimas unificadas vigentes al año correspondiente, la misma que será pagada a cada Misión» (EC 2009, art. 1); la exención del pago de impuestos aduaneros y del impuesto al valor agregado (IVA); y la facilitación para la operación de frecuencias de radio. Sobre este último beneficio, que permite la presencia comunicacional por parte de la Iglesia en estos territorios, el decreto dice:

Conceder a las Misiones la licencia a fin de obtener frecuencias e instalar, libres de derechos e impuestos, estaciones de radio y televisión y otros servicios de radiocomunicaciones fijos o móviles, así como equipos de intercomunicación, con el carácter de cultural y privado, en todos los Centros Misionales, en su domicilio en Quito o en otras ciudades de la República, previstas las autorizaciones de los organismos pertinentes y el cumplimiento de los requisitos exigidos por la Ley. (EC 2009, art. 1)

La Iglesia católica en la Amazonía centro sur cuenta con varias radios AM y FM, así como televisiones: en Macas, Radio La Voz del

Upano (90.5 FM), que opera desde 1979; en Zamora, Radio La Voz de Zamora; en Pastaza, Radio Católica de Puyo, entre otras.

Estos compromisos del Estado con las misiones católicas facilitaron su entrada y consolidaron su presencia en la Amazonía a través de varias aristas: la educación para niños y niñas con internados para *jívaros* y para *jivaritas*, como llamaban antes a los pueblos indígenas shuar y achuar; además de proyectos productivos, talleres de corte y carpintería, centros de salud y estaciones de radio (L. García 1999).

Los internados, en sus inicios, significaron la extracción de niños y niñas shuar de su entorno familiar y comunitario. Varios fueron llevados desde sus comunidades a los internados para aprender a hablar, leer y escribir el español, lo que significó un proceso de transformación agresiva de su cultura. Así lo cuenta Marcelino Chumpi (2015, entrevista personal), prefecto de Morona Santiago:

Ahí me llevaron a la Misión Salesiana, caminábamos dos días desde mi comunidad [...]. Era la primera vez que conocía qué era una carretera, montón de piedras; fue la primera vez que vi qué era un carro. A mis diez años sabía qué era un pan porque mi papá llevaba y nos gustaba comer pan. Mi padre nos engañó diciendo que vamos a comer pan y nos llevó a la Misión Salesiana y me dijo que me dejaba ahí con los padres y que iba a regresar al siguiente día y nunca regresó. Sufrí mucho, claro, no conocía el idioma castellano, los salesianos me enseñaron el idioma.

Posteriormente, varias de las misiones articularon su trabajo educativo con la radio, respondiendo a los modelos de educación radiofónica que se extendieron por América Latina a raíz del decreto *ad gentes* promulgado por el papa Pablo VI en el Concilio Vaticano de 1965. A raíz de este *giro* de la Iglesia, toma fuerza una propuesta más *progresista*<sup>15</sup> en la que «se suprimen los internados, aunque no del todo, y se inicia el trabajo de evangelización en los propios medios shuar. La educación directa se reemplaza por la educación radiofónica» (L. García 1999, 37).

La pionera en llevar a cabo este tipo de educación fue Radio La Voz de Arutam, que nació de la articulación con la misión salesiana y perteneció a la Federación de Centros Shuar. Así, desarrolló el Sistema

---

15 El Concilio Vaticano de 1965 es conocido por cambiar el rumbo de la Iglesia católica a partir de los debates que se dieron, y por el posterior despliegue de la Teología de la Liberación.

Radiofónico Bilingüe Shuar (SERBISH) para el nivel primario. Radio La Voz del Upano, por su parte, desarrolló en 1985 el Centro Regional de Educación Formativa para la Región Amazónica (CRECERA) para la alfabetización radial.

Sobre este sistema de educación radial, Marcelino Chumpi (2015, entrevista personal) cuenta:

Era el tiempo de las escuelas radiofónicas. Yo empecé a los cinco años, en esa época escuchaba en mi comunidad [...]. En el sistema de educación radiofónica, había un telemaestro, un teleauxiliar, que reforzaba. Mi experiencia fue buena, porque si no ibas a la escuela prendías la radio y escuchabas las clases, ponían una cortina musical para esperarte a que escribas, te decían «Repita conmigo». Era una cosa lúdica, pero todo lo hacían en shuar, eso era lo interesante: se explicaba en shuar y en castellano. Ahí aprendí mis primeras palabras.

Las misiones fueron las primeras en intervenir en el territorio con una estrategia de comunicación para la *inclusión y asimilación del otro*, que articuló la evangelización, la educación, las actividades productivas y la comunicación, principalmente a través de la radio. Este proceso, como cuenta Chumpi, tuvo inicialmente un claro enfoque colonial que buscaba *asimilar* a los pueblos indígenas a la *civilización* a través de la educación formal y, luego, a través de la radio, con un mecanismo más sutil de *inclusión*:

La primera vez que llegué vi dos ojos dibujados y letras grandes que decían «Dios te ve, no hables shuar». Entonces no teníamos que hablar shuar, era prohibido hablar shuar, hablábamos escondidos; estamos hablando de los años 1978, por ahí. Ese era el esquema, pero luego ya pintaron eso y fueron quitando. Pero en ese tiempo nos obligaban a hablar el castellano y olvidarnos del idioma shuar. Yo tenía el cabello largo, nos civilizaron cortando los cabellos, le cortaron el cabello a mi abuelo, a mis padres, me cortaron a mí, entonces ya quedé *civilizado* [se ríe] (Chumpi 2015, entrevista personal).

Por otro lado, las misiones cumplieron un papel determinante en la conformación de asociaciones shuar para la legalización de los territorios y la posterior consolidación de las organizaciones. Este proceso se dio inicialmente con títulos de propiedad individual, lo que fracasó, porque los indígenas vendieron sus tierras a los colonos y se internaron en la selva (Trujillo 2001); posteriormente, la legalización se realizó a

través de la propiedad colectiva. Esto ocurrió por la presión que provocó la llegada de campesinos para *colonizar tierras baldías*, gracias al impulso del Estado. Los shuar debían legalizar su posesión y su derecho a usufructo, para lo que debían asentarse, parcelar sus tierras y volverlas productivas (Trujillo 2001).

Si bien esto fue una estrategia de las misiones para mantener el territorio shuar, para la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) fue «un mecanismo para facilitar el control de la Iglesia en la Amazonía; los Centros Shuar fueron originalmente creados por los salesianos al estilo de comunidad de la Sierra con el fin de congregar la población y hacer más fácil su evangelización» (CONAIE 1989). De cualquier forma, esta intervención del poder jurídico en los territorios amazónicos fue una de las estrategias más eficientes para que el Estado concentrara su poder.

#### LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA EN LA AMAZONÍA

La organización indígena amazónica está articulada al florecimiento del movimiento indígena en Ecuador, que desde la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en 1944, consolidó su papel en las reivindicaciones sociales, sobre todo por la defensa de la tierra y del territorio.

En la historia organizativa de la Amazonía es clave el proceso llevado a cabo en Pastaza, en 1947, por el líder kichwa Severo Vargas, quien logró legalizar aproximadamente 19 000 hectáreas del pueblo kichwa de Canelos, bajo los principios establecidos en la Ley de Comunas y Cabildos Indígenas: «Desde ese momento empiezan los primeros intentos de conformar una organización en la Amazonía, así como el reconocimiento por parte del Estado ecuatoriano al acceso de territorios ancestral» (CONFENIAE 2013).

Pero fue en la década de 1960 cuando se consolidaron varios procesos organizativos en la Amazonía y en todo el país, enfocados en la lucha por la tierra, en el contexto de expedición de la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964) durante la Junta Militar. Si bien puso en debate nacional el tema de la tierra, varios estudios la ubican como un cuerpo legal que no alcanzó las aspiraciones campesinas e indígenas: «Esta ley recoge las ideas que propugnaba el programa Alianza para el Progreso promovido en América Latina por los Estados Unidos»

(Brassel, Herrera y Laforge 2008, 18). A pesar de esto, las organizaciones sociales, campesinas e indígenas se articularon para exigir la tierra.

En 1964 se creó la primera organización indígena formal de la Amazonía, la Federación de Centros Shuar, en la ciudad de Sucúa, Morona Santiago, que en sus inicios estuvo estrechamente vinculada a la misión católica salesiana. En 1964 también se creó la Asociación de Desarrollo Jíbaro del Oriente Ecuatoriano (ADJOE), ligada a la misión evangélica y a los shuar de Transcutucú. En 1976, la organización cambió su nombre a Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (AIPSE), incluyendo el nombre de su nacionalidad como identidad cultural y separándose de la Iglesia (CONFENIAE 2013). En la actualidad, esta organización ya no existe.

Ya para la década de 1970, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), creado en la Ley de Reforma Agraria de 1973 durante el Gobierno de Guillermo Rodríguez Lara, entregó tierras a campesinos de la Costa y de la Sierra, lo que provocó una fuerte migración hacia la Amazonía. Ese mismo año se consolidó uno de los procesos organizativos indígenas más importantes de la Sierra: la conformación de la ECUARUNARI, cuya influencia llegó hasta la Amazonía, donde se consolidó la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN).

En 1978 se creó la Ley de Colonización de la Región Amazónica, en la cual se declaró «obra nacional de urgente prioridad» la colonización de las provincias de Napo, Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe, y se creó el Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE).

La Amazonía sur también sufrió una fuerte migración de campesinos que buscaban colonizar los territorios. Frente a esto, tomó fuerza el esfuerzo de los pueblos indígenas por legalizar sus tierras ancestrales: para 1979, se creó en Pastaza la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), que dos años más tarde cambiaría su nombre por Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, (OPIP), que nace en representación de los pueblos kichwa, achuar, shiwiar y waorani (CONFENIAE 2013).

Para la década de 1980, denominada *década perdida* por el proceso de derechización que vivió América Latina luego de las dictaduras (Cueva 1990), se consolidó en Ecuador el modelo neoliberal, que intensificó

la entrada de empresas nacionales y transnacionales a la Amazonía. En esta década cobraron también protagonismo las organizaciones no gubernamentales (ONG), a través de proyectos de desarrollo que intervinieron en las asociaciones indígenas, muchas de ellas con «un carácter asistencialista frente a sus bases» (CONFENIAE 2013).

La entrada de empresas transnacionales incentivó la organización indígena, nuevamente en defensa de sus territorios. Contrario a lo que sucedió con la asociación sindical, que se vio disminuida por la arremetida *antiobrera*, en la organización indígena de la década de los 80 se crearon las principales asociaciones que hoy aglutinan a las nacionalidades.

El 24 de agosto de 1980, en la ciudad de Puyo, se realizó el Primer Congreso Regional de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, al que asistieron la FOIN, la Federación de Centros Shuar (FICSH), la OPIP, la AIPSE y Jatun Comuna Aguarico (JCA). En este congreso analizaron al movimiento indígena y las perspectivas de articulación con otros sectores populares. Tomaron la resolución de conformar la CONFENIAE, bajo la consigna «Unidad, tierra, justicia y libertad» (CONFENIAE 2013).

La CONFENIAE, como la principal organización de la Amazonía, obtuvo su personería jurídica en 1984. Ya para esta época las asociaciones indígenas asumieron con mayor fuerza sus reivindicaciones étnicas y políticas, y se autodefinieron como nacionalidades. Luis Vargas, de la nacionalidad achuar, expresidente de la CONFENIAE, cuenta que en esa época motivaron a que la participación fuera por nacionalidad:

Por lo tanto, la nacionalidad secoya debía ser una organización; la siona, otra organización; la cofán, los shuar, los achuar..., todas las nacionalidades debían tener su organización. Esto fue una forma de descentralizar la presencia de los kichwas y lograr la representatividad de las otras nacionalidades. Los kichwas hasta ahora no se han unificado en un solo grupo porque están presentes en diferentes provincias de la Amazonía ecuatoriana y del país (2015, entrevista personal).

Esta decisión se dio en un contexto en el que las asociaciones indígenas optaron por levantar sus propias demandas, articuladas a las de las organizaciones sociales sindicales, populares y campesinas, pero con una agenda propia. Cada nacionalidad indígena conformó su propia organización; ese fue el caso de la nacionalidad achuar y las demás.

Como una forma de articular las demandas entre la Sierra y la Amazonía, en 1980 se creó el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONACNIE), que posteriormente, en noviembre de 1986, organizó el Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, que dio origen a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), la principal organización indígena del país.

En la actualidad, el espectro de organizaciones indígenas en la Amazonía es amplio: cada nacionalidad tiene su organización, cada comunidad tiene sus asociaciones, que a la vez conforman federaciones; además, hay nacionalidades, como la kichwa, que, por su presencia en distintos lugares, tiene varias organizaciones. Todo esto hace de la Amazonía uno de los espacios de mayor tejido social y dinámica organizativa hoy en día; así lo cuenta Andrés Tapia (2015, entrevista personal), dirigente de la CONFENIAE.

Si bien son varias las asociaciones que actúan en la Amazonía, hay ciertas nacionalidades y organizaciones que, por características propias y de contexto político, se ubican en un espacio de disputa de poder en la configuración de la opinión pública. Ese es el caso de la CONFENIAE, que, como organización que aglutina a todas las nacionalidades indígenas de la Amazonía, se ha convertido en un actor legitimado para expresar las temáticas amazónicas. Por su parte, la CONAIE, como principal organización nacional, articula las demandas locales de sus filiales de la Costa, la Sierra y la Amazonía, y las posiciona en la agenda política nacional con una fuerte presencia mediática. En la dinámica local, que requiere otras formas de generación de opinión pública más cercana a las comunidades de base, actúan organizaciones como la FICSH, la Nacionalidad Achuar de Ecuador (NAE) y la Nacionalidad Shuar Ecuador (NASHE).

En 2009, estas organizaciones propusieron la creación y posicionaron al Comité Interfederacional como un espacio articulador para la defensa del territorio frente a las amenazas, en sus inicios, de la empresa petrolera Burlington.<sup>16</sup> Esta alianza ha dado a estas organizaciones un

---

16 Perenco y Burlington dejaron los bloques 7 y 21 en 2009, luego de un embargo de petróleo que les hizo el Estado ecuatoriano debido a no pagar el impuesto a las ganancias extraordinarias por los altos precios del crudo. La empresa demandó al Estado ecuatoriano y el caso se encuentra en arbitraje.

peso político en la contienda del poder en la Amazonía, ya que son las que más comunidades aglutinan, mayor territorio ocupan y mayor incidencia pública tienen. Solo la nacionalidad achuar tiene un territorio de 679 386 hectáreas, que es casi la superficie total de toda la provincia de Pichincha. Justamente en esos territorios se ubican los proyectos de interés estratégico para el Estado y las empresas transnacionales.

Con una dinámica distinta, otra articulación organizativa que logró una fuerte presencia en la opinión pública es la de las Mujeres Amazónicas. A raíz de la marcha que realizaron en 2013 hacia Quito, para exigir al gobierno el alto a la XI Ronda Petrolera, se posicionaron como actoras reconocidas por la opinión pública en lo nacional e internacional, aunque fueran una articulación de hecho.

Son estas organizaciones las que han mantenido el pulso de la resistencia e insurgencia contra los distintos proyectos extractivos del gobierno, con una actuación central en la disputa por el poder y el discurso en la Amazonía. Como se verá más adelante, hacia estas asociaciones se han dirigido los mecanismos de control por parte del Estado, que ha combinado las estrategias *clásicas* del poder represivo y la mecánica del poder disciplinario.

## LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO Y ESTRATEGIAS DE CONTROL

Si bien durante años el Estado fue un actor casi ausente en la Amazonía, su papel como facilitador de la entrada de otros actores es clave. Las misiones religiosas o las empresas transnacionales, durante los años de dictadura militar y posterior auge del neoliberalismo, ocuparon su lugar, brindando servicios de salud y educación, construyendo obras e infraestructura; inclusive, siendo interlocutoras con la población cuando existía alguna demanda. En el último tiempo esto cambió.

Después de años de debilitamiento durante el auge del neoliberalismo, que provocó una crisis institucional en el país, el Estado *regresó*. La Constitución de 2008 propuso una reestructuración de las «instituciones democráticas» y una «recuperación de lo público». Hoy, la presencia del Estado en la Amazonía, al igual que en todo el país, es innegable, mediante instituciones o programas que operan con énfasis en este territorio: el Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (ECO-RAE); Ecuador Estratégico; la Secretaría de Hidrocarburos, adscrita al

Ministerio de Recursos Naturales no Renovables; Socio Bosque, y la SNGP, entre otros.

Los gobiernos locales, antes considerados marginales para el Gobierno nacional por su bajo presupuesto, hoy son considerados actores políticos estratégicos. Para Andrés Tapia (2015, entrevista personal), dirigente de Comunicación de la CONFENIAE,

las juntas parroquiales empezaron a tener mayor preponderancia por los fondos que reciben y porque es la instancia más cercana a las bases. Por eso, tomar el control político de las juntas parroquiales ha sido la estrategia del gobierno estos últimos tres años para llegar a las comunidades. (2015, entrevista personal)

El Estado ha invertido sustancialmente en la Amazonía, y lo ha hecho a través de la ampliación de los servicios públicos y la construcción de infraestructura, así como proyectos y mecanismos para el sostenimiento del poder político y el manejo de los recursos no renovables en función de sus intereses estratégicos. El proyecto Red de Medios Públicos Privados y Comunitarios (analizado en el capítulo tercero) es uno de ellos, pero no el único.

En 2014 y 2015, la SNGP elaboró el proyecto Fortalecimiento de la Capacidad Técnica, Administrativa y Organizativa de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía y Sierra Centro. Este plantea como problema a solucionar la falta de gobernabilidad, «entendida como la capacidad de dirigir la organización», que según el propio documento «es un efecto directo de la débil capacidad institucional, técnica, administrativa y organizativa de sus dirigentes en las acciones encomendadas» (EC SNGP 2014-2015). Esto, según el proyecto, responde a tres causas: la primera se refiere a la «insuficiente formación académica (técnica y administrativa), política, organizativa en las personas que representan y lideran a las organizaciones indígenas». La segunda tiene que ver con las fuentes de financiamiento, y la tercera, con la falta de instrumentos y herramientas efectivas (EC SNGP 2014-2015). Los resultados de este proyecto son el acercamiento político de las organizaciones indígenas con el gobierno y el diálogo para la aceptación de los proyectos de explotación de recursos no renovables, entre ellos el del bloque Yasuní ITT (EC SNGP 2014-2015).

De esta forma, el Estado, como actor que tiene el monopolio de la violencia y las definiciones de la legalidad, juega, a través de sus distintas instituciones, un papel importante para canalizar los proyectos que desde un punto de vista geopolítico son parte de la acumulación por desposesión (Harvey 2004) y del avance del proceso modernizador capitalista (Echeverría 2011). Para esto, las estrategias de control a través del aparato represivo se articulan a las estrategias de control simbólico mediante varias formas de intervención en el espacio cultural, político, jurídico y comunicacional.

### **El poder clásico en acción: Aparato represivo**

Las Fuerzas Armadas son uno de los actores de mayor incidencia en la Amazonía. Al ser un gran territorio fronterizo, estuvo durante años regido por la Ley de Seguridad Nacional de 1979 (Registro Oficial 892-1979), que posicionó a esta zona como indispensable para la identidad nacional. Documentos públicos de la época de guerra llevaban la frase «El Ecuador ha sido, es y será un país amazónico». Fue considerado así por el conflicto territorial con Perú, que empezó en 1941, permaneció latente por varios años hasta reactivarse en 1981 y en 1995, para finalmente terminar con la firma de la paz en 1998.

En el último conflicto en que hubo enfrentamientos en zona de frontera, participaron varios indígenas shuar y achuar, que pelearon con el bando ecuatoriano contra indígenas shuar y achuar (awajún) del lado peruano. Esto generó una separación entre familias y una nueva comprensión del territorio a partir de las divisiones fronterizas impuestas desde el Estado-nación moderno occidental.

Desde los años 60, debido al inicio de la explotación petrolera, se desarrolló en la Amazonía un sistema de control conjunto de las Fuerzas Armadas, la Policía y la seguridad privada de las empresas trasnacionales. A esta alianza es a lo que Paul Litte denomina un «complejo modelo productivo petromilitar» (Trujillo 2001, 98). Por la presencia de nuevos actores en la Amazonía sur, hoy es más preciso decir que allí opera un *modelo productivo extractivo-militar*.

La alianza entre Policía y Fuerzas Armadas estaba amparada en la antedicha Ley de Seguridad Nacional, muy criticada por organizaciones de derechos humanos (Comisión Ecuménica de Derechos Humanos 1998), ya que se utilizaron las declaratorias de emergencia para

que militares acompañaran en el control de la delincuencia común. En 2007, el Estado fue sancionado por la CIDH debido a un operativo conjunto entre militares y policías realizado durante un estado de emergencia, en 1993, en Guayaquil (Corte IDH 2007).

En 2009, la Ley de Seguridad Nacional fue derogada y en su lugar se elaboró la Ley de Seguridad Pública y del Estado. Esta fue reformada varias veces: la primera en 2014 y la segunda en 2015, cuando nuevamente se permitió actuar a las Fuerzas Armadas de manera complementaria con la Policía Nacional en todos los aspectos relacionados con la seguridad integral, incluida la seguridad ciudadana (EC Asamblea Nacional 2015).

En diciembre de 2015, esta actividad complementaria fue incluida en la Constitución a través de una enmienda. Se reemplazó el segundo inciso del art. 158, que señala que la defensa de la soberanía y la integridad territorial son competencia de las Fuerzas Armadas, y se colocó la siguiente frase: «Complementariamente, las FF. AA. apoyan en la seguridad integral del Estado, de conformidad con la ley». Uno de los argumentos del gobierno para aprobar esta enmienda fue que las Fuerzas Armadas debían complementar el trabajo de la Policía en temas como el control del narcotráfico y la minería ilegal.

La Amazonía sur ya ha sido escenario de este tipo de *trabajo complementario* entre la Policía y las Fuerzas Armadas. Se pueden encontrar varios ejemplos, entre los que cuentan el operativo realizado en 2013 contra la minería ilegal, cuando fue asesinado el indígena shuar Freddy Taish, y el operativo realizado en 2015 para desalojar a campesinos en Tundayme y hacer efectiva la *servidumbre minera* a favor de la empresa china ECSA.

La presencia de las empresas extractivas, junto con las Fuerzas Armadas y la Policía, creó en la zona un ambiente de tensión que generó hechos como el ocurrido en 2014, cuando fue asesinado José Tendentza, dirigente indígena shuar, días antes de asistir a la Cumbre de los Pueblos, en Perú, para denunciar violaciones a los derechos humanos y de la naturaleza en sus territorios ancestrales por parte de empresas mineras.<sup>17</sup>

---

17 Sobre estos asesinatos, muchos de ellos todavía sin esclarecer, se puede ver Saavedra (2015).

Además, se ha puesto en marcha una estrategia de criminalización a dirigentes sociales e indígenas a través del derecho penal. Solo en la Amazonía, después de las movilizaciones por el levantamiento y paro nacional de 2015, más de treinta individuos fueron procesados; por su parte, a escala nacional son más de cien las personas judicializadas solo en 2015.<sup>18</sup> Se las acusa de ataque o resistencia, sabotaje y paralización de servicios públicos, entre otros delitos insertados en el nuevo Código Orgánico Integral Penal aprobado en 2014.

Todas estas acciones ratifican que el modelo *extractivo-militar* está activo en la Amazonía sur, y que la coerción y el aparato jurídico son formas de ejercicio y mantenimiento del poder muy vigentes en estos territorios.

### **La razón jurídica y el discurso de legalidad**

Mientras trabajaba en esta investigación y realizaba un acompañamiento a las organizaciones indígenas en la Amazonía, sucedió algo que me motivó a reflexionar sobre las distintas estrategias del poder para controlar, más allá de la coerción. En noviembre de 2015 escribí un artículo titulado «Legalidad vs. legitimidad. Análisis del Decreto 691 y cómo legalizar arbitrariedades contra las organizaciones indígenas» (Acosta 2015a). En él reflexiono sobre las implicaciones de un decreto que traslada la *legalización* y la inscripción del nombramiento de las dirigencias de las organizaciones indígenas a una secretaría de gobierno. Si bien esto parece un simple traslado de competencias de una entidad pública a otra, las acciones posteriores demostraron que esta decisión fue parte de una estrategia de control a las organizaciones indígenas a través de la racionalidad jurídica y el uso del derecho como formas de dominación.

A continuación cuento lo sucedido con dos organizaciones con las que compartí espacios de trabajo y reflexión para la realización de esta investigación. La primera es la NAE, agrupación de la nacionalidad achuar, y la otra es la CONFENIAE. Considero necesario narrar estos dos casos por ser fundamentales para comprender las relaciones de

---

18 Entre ellos el presidente de la CONAIE, Jorge Herrera; el presidente de la CONFENIAE, Franco Viteri; y el presidente de FICSH, Agustín Wachapá, con un proceso de indagación previa.

poder que se llevan a cabo en el escenario donde se ubican las radios de las nacionalidades agrupadas en el proyecto Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados, objeto de mi análisis.

### La legalidad en disputa: Nacionalidad Achuar de Ecuador

Imagine varios helicópteros militares llegando a una comunidad indígena en medio de la Amazonía. Dentro de ellos hay militares y varios funcionarios públicos de la SNGP. La razón no es un operativo militar, como los que acostumbran a hacer en territorio amazónico, sino *apoyar* la llegada de las comunidades a una supuesta asamblea comunitaria de la nacionalidad achuar.

Mariano Tsetsekip, de la nacionalidad shiwiar, director provincial de la SNGP, coordinó los vuelos del helicóptero Súper Puma del ejército, que ingresó y sacó a individuos achuar para la supuesta asamblea. A esta, promovida por Rubén Tsamareint, no asistió ni la tercera parte de las comunidades. A pesar de ello, contrario a los estatutos de la NAE, se eligió a un nuevo Consejo de Gobierno (Acosta 2015a).

Tsamareint, militante de Alianza País en Morona Santiago, fue destituido como presidente de la NAE en una asamblea extraordinaria en Pumpuenta a la que asistieron delegados de las diecisiete asociaciones que conforman la NAE. Incluso él estuvo presente para dar su informe de labores a las bases, que le exigían cuentas sobre su participación en los diálogos con el gobierno y su permisividad al ingreso de la Secretaría de Hidrocarburos, que promueve la explotación petrolera en territorio achuar (bloques 74 y 75). La mayoría de los delegados oficiales rechazó el accionar de Tsamareint y, después de un día de debate, lo destituyó. Tomó su lugar Bolívar Wasump, quien era segundo al mando, y Marlon Vargas asumió como vicepresidente.

El Consejo de Gobierno de la NAE, elegido en esta asamblea legítima y mayoritaria, solicitó su aprobación a la SNGP. Haciendo caso omiso a la decisión mayoritaria de las comunidades achuar, desconociendo los procesos organizativos de las comunidades indígenas y sin observar el propio estatuto, el Estado, a través de la SNGP, otorgó el nombramiento legal a Rubén Tsamareint, elegido en la supuesta asamblea de helicópteros militares.

A pesar de esto, la mayoría de las comunidades desconoce a Tsamareint, quien no ha podido ejercer como dirigente con pleno poder.

Esto puso en evidencia la diferencia entre la legalidad que detenta el gobierno y la legitimidad que detentan las organizaciones indígenas.

### La legalidad en disputa: CONFENIAE

La CONFENIAE es la principal organización de la Amazonía ecuatoriana. Agrupa a veintidós federaciones y organizaciones que corresponden a las once nacionalidades amazónicas. El 14 y el 15 de septiembre de 2015, varios personajes —conocidos por haber participado en acciones divisionistas de la organización indígena durante el Gobierno de Lucio Gutiérrez, como Antonio Vargas, Valerio Grefa y Felipe Tenskush— convocaron a una asamblea extraordinaria para la elección de un nuevo presidente de la CONFENIAE.

Según el estatuto de la organización, su congreso es la máxima autoridad; en él deben participar 625 parlamentarios, y es la única instancia que puede elegir autoridades. A la supuesta asamblea *autoconvocada* asistieron aproximadamente doscientas personas. Varias de ellas no eran delegadas oficiales de sus comunidades. A muchos jóvenes les mintieron para que asistieran: les dijeron que habría un taller (según el testimonio de un joven de Sucumbíos, de nacionalidad kichwa). Otras personas también fueron engañadas: les comentaron que recibirían *apoyos* para proyectos productivos (de acuerdo al testimonio de una mujer que asistió) o que se discutiría un tema de tierras de sus comunidades (según el testimonio de otros presentes) (Acosta 2015a). A la asamblea asistieron miembros de la SNGP, Ecuador Estratégico y ECORAE. Varios de los participantes fueron llevados en buses de instancias públicas, con logos del *Enlace ciudadano*.

A pesar de todo y saltándose el propio estatuto, realizaron la elección de un *nuevo* Consejo de Gobierno y eligieron como presidente de la CONFENIAE a Tenskush y como presidente del Parlamento Amazónico a Grefa. Tenskush asistió a la asamblea como delegado de la FICSH, la más grande y antigua organización shuar de la Amazonía, pero su presidente, Agustín Wachapá, desconoció su participación, por lo que sin aval organizativo no puede ser ni siquiera candidato a elección.

Durante el Gobierno de Lucio Gutiérrez, Felipe Tenskush fue diputado por Pachakútik, movimiento del cual fue expulsado tras haber votado junto al Partido Social Cristiano a favor de una modificación

de la Ley de Escaños en 2004. Luego, aliándose a Gutiérrez, fue uno de los diputados que votó a favor de la destitución de los jueces de la Corte Suprema de Justicia para que ingresara la denominada *Pichicorte*, que permitió el regreso del expresidente Abdalá Bucaram, acusado de corrupción. Por esta acción, hoy el Estado ecuatoriano debe pagar USD 15 millones a los jueces destituidos, tras una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). A pesar de todo, el 23 de septiembre de 2015, en un oficio de respuesta a la solicitud ingresada por Felipe Tsenkush de «Registro y Legalización de Directiva del Nuevo Consejo de Gobierno de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía», la SNGP dio el nombramiento legal al supuesto nuevo consejo de la CONFENIAE.

La mayoría de las comunidades rechazó esta acción y más de cuatrocientas personas de las bases de la Amazonía realizaron nuevamente otra asamblea en noviembre de 2015; allí ratificaron como presidente a Franco Viteri. Ante la negativa de la SNGP de otorgar el nombramiento a esta dirigencia, la CONAIE, como organización indígena nacional, dio el reconocimiento legítimo. De esta forma, la legalidad que otorgó en papel la SNGP a la dirigencia de Tenkush no le sirvió para ejercer el poder en las comunidades de base.

Según la legalidad, él es el dirigente de la organización, pero, como dice Domingo Ankuash (2015, entrevista personal), dirigente histórico y abuelo shuar: «Yo les digo a los del Gobierno: “Denles el nombramiento, denles el papel firmado por su Estado; de nada les sirve si no tienen gente, de nada les sirve tener el papel si no hay personas que hagan la organización, de nada sirve un dirigente que habla solito”». Esto expresa que, si bien hay un Estado que mantiene el poder a través del control de la fuerza y la legalidad, las organizaciones comunitarias ejercen el suyo desde espacios de resistencia e insurgencia que se crean y consolidan en los escenarios de organización comunitaria.

## INTERVENCIÓN DEL ESTADO EN EL SISTEMA DE COMUNICACIÓN NACIONAL Y LOCAL DE LA AMAZONÍA SUR

Durante el auge del neoliberalismo, el Estado estuvo al margen o ausente de intervenir en el sistema de comunicación más que como anunciante. Esto cambió en el Gobierno de Rafael Correa: desde entonces

lo ha hecho de forma prioritaria, ocupando un espacio predominante junto con los medios privados.

Para la investigadora Palmira Chavero (2015), la intervención del Estado en la configuración del sistema mediático en Ecuador se ha dado a través de varios ejes:

- a) Legislación: control, regulación, políticas públicas. En este eje, la Ley Orgánica de Comunicación (2013) y sus reglamentos son centrales.
- b) Regulación de la política fiscal; por ejemplo, colocando el salario mínimo para periodistas.
- c) Agencia económica, a través del pautaaje de publicidad institucional en medios.
- d) Políticas de desconcentración mediática: prohibición constitucional para que quienes participen en el sector financiero tengan medios; distribución del espectro radioeléctrico en medios privados (33 %), medios públicos (33 %) y medios comunitarios (34 %); entre otras.
- e) Fuente de noticias: los medios toman al gobierno como eje de las noticias.
- f) Regulación de contenidos: a través de instituciones de control de contenidos.
- g) Formación y profesionalización de comunicadores y periodistas.
- h) Propiedad de medios y producción de contenidos a través de:
  - Medios públicos: Ecuador TV, Radio Pública, El Telégrafo, Agencia Andes.
  - Medios oficiales: *El Ciudadano*, *PP El Verdadero*, *Enlace ciudadano*, *El Gobierno a sus mandantes*, *Habla Ecuador*.
  - Medios incautados (que desde 2008 pasaron al Estado):
    - Canales de TV: Gamavisión, TC Televisión y Cablenoticias.
    - Acciones de un sistema de cable: TV Cable.
    - Revistas: *La Onda* (juvenil) y *El Agro*.
    - Radioemisoras: Carrusel y Súper K (Ayala y Calvache 2009).

La inversión que el gobierno destinó para los medios públicos y oficiales durante 2014 fue:

Tabla 2. Medios públicos de Ecuador

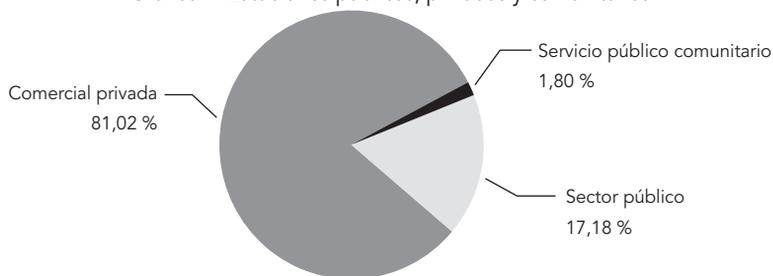
Medio	Presupuesto 2014
Empresa Pública Televisión y Radio del Ecuador, E. P., RTVECUA-DOR. A esta empresa la conforman los medios: Radio Pública del Ecuador Ecuador TV Agencia Andes Fernando Alvarado presidía su directorio.	USD 40 750 221
El Ciudadano TV	USD 1,2 millones
Habla Ecuador	USD 3,6 millones
Radio Ciudadana	USD 1,4 millones
El Telégrafo (Ministerio de Telecomunicaciones)	USD 66,2 millones

Fuente: Chavero (2015)

Elaboración propia

Si bien hay un aumento en la presencia del sector público en los medios de comunicación, especialmente del Gobierno nacional, todavía es mayoritaria la presencia de medios privados. Por su parte, los medios comunitarios apenas llegan al 1,80 % de ocupación del espectro radioeléctrico (Secretaría Nacional de Telecomunicaciones 2014), sobre el número de estaciones de radiodifusión sonora OC, AM y FM por clase: comercial privada, servicio público y servicio comunitario.

Gráfico 1. Estaciones públicas, privadas y comunitarias



Fuente y elaboración: EC SENATEL (2014)

En las provincias de Morona Santiago y Pastaza, como en todo el país, es mayoritaria la presencia de medios privados, mientras que la de medios públicos es reciente. Por ejemplo, Radio Pública de Ecuador inauguró en 2012 un nuevo edificio de medios públicos en el Puyo.

Esto demuestra el interés específico por la Amazonía, ya que Radio Pública tiene sede en Quito y Guayaquil, mientras que la sede de Cuenca, la tercera ciudad más importante del país, fue cerrada. Por la presencia reciente de las radios de las nacionalidades, Pastaza es la provincia que más medios comunitarios tiene en el país (EC SENATEL 2014).

#### PRESENCIA DE LOS CONTENIDOS GUBERNAMENTALES EN LA AMAZONÍA SUR

El proyecto Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados no está aislado de una estrategia de comunicación nacional que ha aumentado exponencialmente la presencia del Estado en los contenidos comunicacionales que se difunden en los medios. Las radios de las nacionalidades, junto con las de la Iglesia y varias privadas, en lo local, son el espacio de difusión de programas que se configuran desde el ámbito nacional. Estos son los programas estatales que tienen incidencia en la Amazonía sur:

##### «Habla Ecuador»

Este programa radial, producido en cada provincia de Ecuador, es una herramienta comunicacional para difundir las acciones, pensamiento y obra del Gobierno nacional, desde y hacia lo local. Según la información oficial, responde a una necesidad de

«*acercar*» la acción de la política pública al quehacer cotidiano de la ciudadanía, creando espacios políticos de difusión local de las acciones, pensamiento y obra del Gobierno nacional, posicionando temas, necesidades, actores, respuestas y visión en lo local desde la óptica del Gobierno nacional y desmintiendo/confrontando argumentos de la oposición que desvirtúan la gestión, trabajo y obra de la Revolución Ciudadana. (EC SECOM 2014, 7)

Este programa se difunde en 296 radios y tiene una inversión de USD 3,6 millones. En la Amazonía centro sur se transmiten *Habla Morona Santiago*, *Habla Pastaza* y *Habla Zamora*. Varias radios de las nacionalidades han sido contratadas para difundir el programa. Otras no lo han hecho porque inicialmente el gobierno quería que se transmitieran sin aportar nada económicamente (F. Tanguila 2015, entrevista personal).

### «Enlace ciudadano»: Interpretación simultánea en lenguas amazónicas

En el marco del proyecto denominado Fortalecimiento de la Comunicación Intercultural Amazónica, se realizaba el proceso de interpretación simultánea del *Enlace ciudadano*, a través de ECORAE,<sup>19</sup> con apoyo de la Secretaría Nacional de Comunicación (SECOM).

Varios traductores indígenas, en su mayoría jóvenes, expresaban en sus lenguas lo que el expresidente Correa decía en el *Enlace ciudadano*. Este mensaje se transmitía a través de las radios de las nacionalidades y de diversas radios privadas, y pretendía llegar a las comunidades más alejadas.

El objetivo, dice su documento de presentación, «es el acceso a la información que genera el Gobierno nacional, mediante la transmisión de los Enlaces Ciudadanos y la interpretación simultánea en lenguas ancestrales amazónicas para comunicar la gestión que realiza el Gobierno nacional para promover el Buen Vivir» (EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico 2015a). Esto, de manera formal, está acorde a los planteamientos de la Constitución aprobada en 2008, que incluyó a la comunicación dentro de los derechos del Buen Vivir (Acosta 2010).

El propósito era «llegar a todas las nacionalidades con el mensaje de la gestión del Gobierno nacional en sus lenguas maternas y de esta manera cumplir con los objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir y la comunicación intercultural» (EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico 2015a).

En este programa, la concepción de interculturalidad estaba basada en la traducción lingüística, no en el diálogo o el intercambio; era una comunicación unidireccional que buscaba facilitar la llegada de un mensaje preconstruido desde una autoridad. Las nacionalidades que escuchaban las radios en las que se transmitía el *Enlace ciudadano* traducido eran receptores pasivos del mensaje.

En una nota periodística, uno de los intérpretes simultáneos, Dunio Chiriap, contaba:

---

19 ECORAE fue creado el 21 de septiembre de 1992 mediante la Ley 010, expedida por el Congreso Nacional. Es el responsable de planificar y facilitar el desarrollo humano sustentable de la región amazónica ecuatoriana.

Se ha considerado que la interpretación simultánea en lenguas ancestrales amazónicas del *Enlace Ciudadano* es de vital importancia para acercar a las comunidades del interior de la Amazonía la gestión que despliega el Gobierno nacional en el territorio, de acuerdo a la agenda semanal que despliega el jefe de Estado. (*Zona Libre* 2013)

Por una estrategia política, era necesario que la traducción del mensaje del expresidente llegara a aquellas comunidades en que no se habla español, sino la lengua ancestral.

### **Producción de saberes ancestrales**

Consiste en la grabación de lecciones prácticas de lenguas ancestrales con el equipo de interpretación simultánea. Según cuenta la propuesta, tiene como finalidad fomentar la identificación de las lenguas ancestrales amazónicas y la enseñanza-aprendizaje, bajo una metodología apropiada que motiva a conocer y practicar (EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico 2015b).

Las lecciones se difunden a través de ECORAE Radio, y por un lapso corto de tiempo se transmitieron en las radios de las nacionalidades.

### **«Desarrollo amazónico informa»**

Es el programa informativo de ECORAE, que se transmite por La Muni (89.9 FM), la radio pública de Pastaza, y a través de ECORAE Radio (en línea).

*Desarrollo amazónico informa* es un noticiero semanal en el que se difunden todas las actividades que ECORAE realiza en las seis provincias de la Amazonía. Uno de sus objetivos es «promover la interculturalidad brindando información en lenguas ancestrales amazónicas y generando el acceso a una comunicación incluyente» (EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico 2015c). En uno de sus segmentos, el programa afirma que abordará las temáticas de gestión de la institución (comunicación institucional) y las temáticas relevantes que el Gobierno nacional desarrolle en la Amazonía (comunicación política). En esta última se pone énfasis en todo lo «que implica los sectores estratégicos y las iniciativas de implementación de proyectos y obras, plasmadas en beneficios a la población amazónica» (EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico 2015c). Cuando dice *sectores estratégicos*, se

refiere a todos los proyectos petroleros, mineros e hidroeléctricos que se desarrollen en el territorio.

## LA REGULACIÓN Y EL CONTROL DE LA COMUNICACIÓN

### **El cierre de Radio La Voz de Arutam**

En septiembre de 2009, las organizaciones indígenas se movilizaron contra la Ley de Aguas. En una de estas protestas, en medio de una fuerte represión policial y militar, fue asesinado el profesor shuar Bosco Wisum. Allí nació la acusación a Pepe Acacho, expresidente de la FICSH, y a Pedro Mashiant, dirigente shuar, por «terrorismo organizado», tras lo cual fueron sentenciados a doce años de prisión; su sentencia se encuentra en apelación. La razón fue haber supuestamente incitado a la violencia a través de Radio La Voz de Arutam durante las protestas.

En la Resolución n.º 39-02 de 2010 del Consejo Nacional de Telecomunicaciones (CONATEL) se describe el seguimiento a esta radio. Allí se lee que el 2 de octubre de 2009, el señor Édison Ortiz<sup>20</sup> presentó ante CONATEL una denuncia, en la cual señaló:

La estación radial La Voz de Arutam, que funciona en la frecuencia 107.3 FM, también ha vulnerado su misión y deber establecidos en la Constitución, promoviendo, incitando, desde hace algunos días, el levantamiento y paralización producto del cual se ha suscitado la cruel y sangrienta violencia en la provincia de Morona Santiago, que ocasionó la muerte del ecuatoriano Prf. Bosco Wisum. (EC CONATEL 2010)

Dos meses después, en diciembre de 2009, el CONATEL, mediante Resolución n.º 440-16, canceló el contrato de concesión de frecuencia de Radio La Voz de Arutam. La razón, según las autoridades, fue que, durante las movilizaciones indígenas de septiembre de 2009, esta radio difundió entrevistas a líderes shuar en las que, según una traducción practicada extrajudicialmente, se habrían expresado frases como «Estamos preparándonos con machetes y lanzas, estamos reunidos; mañana vamos a llamar a un carro para bajar a apoyar a ustedes»; «Estamos afilando las lanzas, preparándonos para salir»; «Trae afilando bien las lanzas y traigan bastante veneno poniendo en botellas de cristal» y «Necesitamos bastante veneno; trae, por favor» (Melo 2010).

---

20 Édison Ortiz es la misma persona que presentó a CONATEL la denuncia contra Radio Canela de Macas, «La Voz de la Esmeralda Oriental», también clausurada.

En 2010, CONATEL modificó la resolución y dejó sin efecto la cancelación de la frecuencia a La Voz de Arutam. Esto, después de que la Comisión de la Verdad emitiera un informe en el que explicaba que

con la información disponible no es posible determinar una línea editorial que haya promovido la violencia [...]. Que sea el Sistema de Justicia Ordinario el que analice si las expresiones vertidas a través de la radio pueden implicar algún tipo de responsabilidad de quienes las emitieron. (EC Comisión de la Verdad 2010)

Para Mario Melo, abogado de derechos humanos, lo que sucedió con La Voz de Arutam fue una forma de silenciar a las comunidades y debilitar la resistencia a la explotación minera:

El cierre de La Voz de Arutam debilitaría a la organización shuar en vísperas del despegue de la minería a gran escala en la Cordillera del Cóndor. Por esa radio circula información entre las comunidades afectadas. La gente sencilla de la selva cuenta sus problemas, comparte sus temores, se fortalece en sus luchas. Por tanto, es una herramienta poderosa para la defensa del territorio y de los derechos. Eso explica que, inmediatamente de tomada la medida, la Secretaría de Pueblos ofrezca otras radios comunitarias para reemplazar a La Voz de Arutam. (Melo 2010)

Melo se refiere al proyecto Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados, con el cual inició el proceso para la creación de catorce radios de las nacionalidades, y sobre el que se profundiza en el siguiente capítulo.

Si bien Radio La Voz de Arutam continúa saliendo al aire, y su frecuencia no ha sido retirada, lo sucedido dejó secuelas. Pepe Acacho concluyó su presidencia en la FICSH, la directiva de la radio cambió y con ello también su programación. Continúa siendo el principal medio de comunicación de las comunidades shuar para enviar mensajes —las personas que habitan el interior de la selva van a la radio a enviar saludos, indicaciones y avisos, por lo que es considerada como su celular, su único medio de comunicación (El Universo 2010)—, pero la línea editorial cambió. Las noticias dejaron de salir al aire, su programación pasó a ser mayoritariamente musical, y dejaron de abordar en sus contenidos temáticas sociales y políticas. La estrategia tuvo inicialmente efecto a través de los mecanismos del miedo como estrategia de poder para acallar las voces críticas al modelo extractivo, especialmente el minero, que busca instalarse en estos territorios.

En agosto de 2015, durante las jornadas del levantamiento y el paro nacional, La Voz de Arutam dejó de operar por un daño producido en el cerro Quílamo, en la caja del medidor de luz y los cables de tierra, que quemó el transmisor. La radio lo denunció en su página de Facebook. De esta forma, permaneció en silencio durante las protestas, pero antes ya se había silenciado, como lo cuenta Flavio Santiak (2015, entrevista personal), uno de sus locutores:

A mí me sorprendieron ese día. Estaba cerrado en Paso Carreño, la gente venía corriendo; es el único medio que puede transmitir para que se sepa. Llegó la gente acá, quería que les haga entrevistas, querían decir que le capturaron a un señor, que hay heridos. A mí me daba miedo de que ellos digan eso y que nos sancionen por culpa de ellos. Si no manejo con prudencia, si digo algo nos pueden cerrar la radio, fuimos muy cuidadosos. Luego nos apagaron la luz.

Los cables de energía fueron cortados y la radio estuvo fuera del aire varias semanas. Santiak cuenta que no era la primera vez que ocurría. La diferencia es que ahora también hay autocensura:

A nosotros nos tienen con miedo. Si nosotros decimos la verdad, lo que está pasando, no nos van a decir que dijimos la verdad. Siempre hay alguien que tiene que inventarse, a decir que no fue así, mienten. Entonces todo el poder tienen ellos, y cualquier rato a nosotros nos dicen: «Fuera del aire». Por eso muchas radios se cuidan. (Santiak 2015, entrevista personal)

### **El cierre de TV Sangay**

TV Sangay (Canal 30) era la televisión pública de la provincia de Morona Santiago. Tenía su matriz en Macas, y repetidoras en Sucúa, Nueva Huamboya, Gualaquiza, Santiago de Méndez y General Leonidas Plaza. La cobertura llegaba a casi toda la provincia, y era una de las más vistas (El Comercio 2012). El 8 de agosto de 2011, el CONATEL notificó sobre la terminación unilateral del contrato de concesión. El 23 de mayo de 2012, a la estación se le retiró el equipo transmisor de la planta central y quedó fuera del aire. El argumento fue que la Prefectura incumplió con varias especificaciones técnicas del contrato. A pesar que se interpuso un pedido de revisión, fue rechazado y las razones técnicas para el cierre se mantuvieron. Para Marcelino Chumpi (2015, entrevista personal), prefecto de Morona Santiago, hay una

razón política: «Creían que TV Sangay era la televisión de Marcelino Chumpi, una televisión de la oposición. Pero era una televisión pública. El Estado es de todos».

### **Control y sanción a otros medios**

«La Voz de la Esmeralda Oriental», Canela FM 103.7, es una radio privada dirigida por el periodista Wilson Cabrera, que operaba en la provincia de Morona Santiago. El CONATEL no renovó la frecuencia de la radio y sus equipos fueron incautados en abril de 2011. Para Cabrera, el punto de partida de esta historia se dio en 2009, cuando la radio cubrió las movilizaciones contra la Ley de Aguas y dio a conocer cómo la representación de la gobernación asumió la principalidad de un asambleísta de Alianza País, algo que está prohibido. Cuenta Cabrera (2011):

El asambleísta Vethowen Chica, después de lo que sucedió el 30 de septiembre en las protestas, en una entrevista había declarado que los culpables de los hechos violentos eran los medios de comunicación La Voz de Arutam y la Radio La Voz de la Esmeralda Oriental [...]. Aquí lo que hay es una retaliación política.

En este escenario de confrontación, ¿cuál es la relación de esta estrategia de control territorial y de los procesos de intervención en la comunicación nacional y local con el proyecto Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados? En el siguiente capítulo esbozo unas posibles respuestas.



## CAPÍTULO TERCERO

# LAS RELACIONES DE PODER Y EL PROYECTO RED DE MEDIOS COMUNITARIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS

---

### EL PROYECTO RED DE MEDIOS COMUNITARIOS PÚBLICOS Y PRIVADOS: LA PROPUESTA DE COMUNICACIÓN «INTERCULTURAL» DEL GOBIERNO NACIONAL

El proyecto Creación Red de Medios Comunitarios, Públicos y Privados Locales (en adelante, Proyecto Red de Medios) inició en 2010, con la ejecución desde el Ministerio Coordinador de la Política, a cargo de Doris Soliz, y el acompañamiento de la Secretaría de los Pueblos, a cargo de Alexandra Ocles. Antes de que el proyecto se consolidara como tal, el Ministerio Coordinador de la Política estableció un convenio con el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), para asesorar y capacitar a las comunidades para recibir y gestionar las frecuencias que se iban a adjudicar a las nacionalidades (Barragán y Garzón 2017). Para ello, CIESPAL se comprometió a realizar seminarios nacionales e internacionales «que permitan conocer la realidad de los medios públicos en otros países, compartir experiencias y propuestas para enriquecer

el proceso y potenciar acuerdos de cooperación» (EC Ministerio de Coordinación de la Política 2010). El convenio tuvo un presupuesto de USD 71 837,92 y fue la antesala al Proyecto Red de Medios, que los técnicos e investigadores de CIESPAL denominan de forma abreviada *radios de las nacionalidades* (Barragán y Garzón 2017).

Desde 2009, representantes del gobierno realizaron acercamientos con las organizaciones indígenas, especialmente de la Amazonía, donde se ubica la mayoría de las radios del proyecto. Este empezó a abrirse camino en un contexto caracterizado por procesos complejos: la consulta previa por la XI Ronda Petrolera; las protestas en Morona Santiago contra la Ley de Aguas, que tuvieron como resultado la muerte del profesor shuar Bosco Wisum; el movimiento indígena, cuya principal organización, la CONAIE, se retiró de las mesas de diálogo con el gobierno, que se plantearon como un mecanismo para detener el Levantamiento Nacional por la Defensa del Agua; y la sanción a Radio La Voz de Arutam, cuya frecuencia peligraba. Entonces, el Proyecto Red de Medios se presentaba inicialmente como una muestra de diálogo y amplitud del gobierno hacia las nacionalidades indígenas.

Formalmente, el Proyecto Red de Medios empezó a ejecutarse en abril de 2012, cuando la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) traspasó todas las competencias a la SPMSPC y le destinó un presupuesto aproximado de USD 12 640 000, según consta en el proyecto de inversión (EC SPMSPC 2012). El objetivo inicial del proyecto fue instalar, entre 2012 y 2015, al menos 54 radios comunitarias, y lograr su autofinanciamiento y sostenibilidad. Esto no se consiguió, y hasta 2015 apenas se realizó la entrega de equipos, asesoría técnica y capacitación<sup>21</sup> para la creación de catorce radios de las nacionalidades indígenas, de las cuales siete se encuentran en la Amazonía sur (Pastaza y Morona Santiago).

---

21 La capacitación estuvo a cargo de Coordinadora de Radios Populares y Educativas de Ecuador (CORAPE), Radio Pública de Ecuador y CIESPAL.

Tabla 3. Radios de las nacionalidades indígenas (Proyecto Red de Medios)

Nacionalidad/organización	Nombre de la radio	Localidad
<b>Amazonía sur</b>		
Nacionalidad Shiwiar de Ecuador (NASHIE)	Radio Tarimiat, 93.5 FM	Pastaza
Federación de Nacionalidad Shuar de Pastaza (FENASH-P)	Radio Comunitaria Intercultural La Voz de Tuna	Pastaza
Asociación de Comunidades Indígenas de Arajuno (ACIA)	Radio Jatari Kichwa, 92.3 FM	Arajuno, Pastaza
Nación Sápara de Ecuador (NASE)	Radio Sápara, 92.7 FM	Pastaza
Nacionalidad Waorani de Ecuador (NAWE)	Radio Wao Apeninka, 91.1 FM	Pastaza
Nacionalidad Andwa de Pastaza de Ecuador (NAPE)	Radio La Voz de la Frontera, 95.9 FM	Pastaza
Nacionalidad Achuar de Ecuador (NAE)	La Voz de la NAE, 89.7 FM	Morona Santiago (inicialmente se ubicó en Taisha, ahora su sede está en Macas)
<b>Amazonía norte</b>		
Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán de Ecuador	Tsanda Jen'fa, «El Sonido del Trueno»	Sucumbíos
Organización de la Nacionalidad Siona de Ecuador	Radio Siona	Sucumbíos
Organización de Comunidades Kichwa de Loreto (OCKIL)	Ñucanchi Muscuy, «Nuestro Sueño»	Loreto, Orellana
<b>Otros</b>		
Federación de Centros Chachi de Esmeraldas (FECICHE)	Cha'palaa	Esmeraldas
Nacionalidad Éperera Siapi-daara de Ecuador (NAESE)	Estéreo Eperera Siapidaarade, 90.7 FM	Borbón, Esmeraldas
Nacionalidad T'sáchila de Ecuador	Radio Seque Pamin, «Hablemos Fuerte»	Santo Domingo de Los Tsáchilas
Federación de Centros Awá de Ecuador (FCAE)	Radio Ampara Su	Imbabura

Fuente y elaboración propias

El Proyecto Red de Medios, según consta en el documento oficial, tenía por objetivo general:

Crear una Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales en el país, que sea la base estructural de comunicación fluida entre el gobierno y las comunidades rurales y urbano-populares, levantando una conciencia social y política y generando mayores posibilidades de participación, una sociedad intercultural y un Estado Plurinacional en apoyo a los derechos de comunicación intercultural. (EC SPMSPC 2012, 30)

Este objetivo, si bien parece buscar un resultado loable (comunicación fluida, mayor participación, derecho a la comunicación intercultural), en realidad tiene como centro de interés aportar a una estrategia de comunicación política más amplia, para beneficio del Gobierno nacional, lo cual lo aleja de ser un proyecto que responda a una necesidad de la población para garantizar un derecho. Aunque para Barragán y Garzón, parte del equipo técnico de CIESPAL que acompañó el proceso de instalación y capacitación de las radios de las nacionalidades, el proceso de asignación de frecuencias a las catorce nacionalidades de Ecuador «es un punto de referencia en varios aspectos, como ejemplo de comunicación intercultural, para avanzar en los derechos a la comunicación y en el estado plurinacional» (2017, 81), el proyecto, desde su identificación, descripción y diagnóstico del problema, evidencia una comprensión instrumentalista sobre la comunicación y la interculturalidad que se vio posteriormente reflejada en la forma de ejecución. Funciona como un mecanismo de poder que busca, entre otras cosas, el control de la *gestión de las opiniones* en un contexto de disputa entre el gobierno y el movimiento indígena.

## LA RAZÓN INSTRUMENTAL-FUNCIONALISTA EN EL PROYECTO RED DE MEDIOS

El modelo instrumentalista-funcionalista de la comunicación propone un mecanismo de comunicación lineal que esboza más o menos estas preguntas básicas: quién dice qué, a quién, por qué canal, y con qué efecto. En el Proyecto Red de Medios, la necesidad de comunicación se esboza en un mismo esquema: el gobierno debe llegar a sectores a los que no está llegando, como las nacionalidades indígenas; para eso, es necesaria la creación de nuevos medios, que sean nuevos canales del

mensaje; con ello, se logra que se valoren las acciones del gobierno. Si bien parece un modelo sencillo, posee varios ejes necesarios para instrumentalizar la comunicación a lo largo del Proyecto Red de Medios.

#### LAS RADIOS: INSTRUMENTOS PARA LA «GESTIÓN GUBERNAMENTAL DE LAS OPINIONES»

El Proyecto Red de Medios se plantea como una respuesta a varias problemáticas que tiene el gobierno. Una de ellas es la falta de efectividad en la estrategia de comunicación; al respecto, el proyecto dice: «Las instituciones estatales llevan adelante sus estrategias de comunicación, pero son limitadas, hay una falta de comunicación fluida entre el Estado y la ciudadanía, y es un problema que puede producir efectos políticos, incluso de ingobernabilidad de una nación» (EC SPMSPC 2012, 22). Nuevamente, la *falta de comunicación* se convierte en un problema político que puede provocar la pérdida de poder. Frente a esto, plantean la necesidad de potenciar a los actores en red para una comunicación efectiva.

El objetivo inicial del proyecto era articular una red de medios locales, que «se comunican de mejor manera con los públicos así mismo locales» (EC SPMSPC 2012). El gobierno pretendía crear un sistema de medios que pudiera responder a las necesidades de un sistema central en articulación. Esto obedece a la propuesta del modelo sistémico de la comunicación, en el que los medios son un sistema social independiente, pero vinculados de forma sistemática (Mattelart y Mattelart 1997). Como la concepción es puramente funcional, no importa si estos medios son comunitarios, públicos o privados; no importa si la propiedad y el interés son distintos, lo que importa es que cumplan una función dentro de la *red*, del sistema planteado, para lograr el objetivo esperado.

Así, se identificaron redes locales de medios existentes con las cuales el proyecto se podía articular:

- En televisión: la Asociación de Canales Locales, Regionales y Comunitarios de Ecuador (ACLRCE), conformada por televisiones de UHF y VHF, y la red de Canales Comunitarios Regionales Ecuatorianos Asociados (CCREA), organización en la que se agrupan sesenta estaciones televisivas comunitarias, provinciales y en la frecuencia UHF. El presidente de esta asociación es Fernando Najas Cortés y el vicepresidente es Jorge Yunda,

expresidente del Consejo Nacional de Radiodifusión y Televisión (CONARTEL) y excandidato a asambleísta por Alianza País, el partido del Gobierno. Yunda fue observado en el «Informe de Auditoría de Frecuencias 2009» por haber obtenido varias concesiones de frecuencias ilegales mientras ostentaba su cargo público en CONARTEL.

- En radio: la Coordinadora de Radios Populares y Educativas de Ecuador (CORAPE)<sup>22</sup> y la Asociación de Radios Católicas de Ecuador.

De esta forma, la propuesta del Proyecto Red de Medios se inserta en este espacio de la *comunicación local* para la articulación con la agenda nacional, y se plantea como un instrumento para hacer efectiva la estrategia de comunicación política del gobierno, encaminada a determinar y liderar la agenda política frente a «los ataques que los medios de comunicación con fuertes relaciones del poder económico en el país han lanzado como arremetida contra el proyecto político del gobierno» (EC SPMSPC 2012).

Aquí se evidencia una confusión clara entre Estado y gobierno o partido político en el gobierno: este proyecto estatal, impulsado con fondos públicos, se plantea como una herramienta de la estrategia política del gobernante y su partido en el poder.

#### LOS MEDIOS: «UN PODER QUE MANIPULA»

«Estos medios de comunicación [...] son capaces de provocar realidades interpretadas a medida de esos intereses, influyen en las formas de pensar e incluso en estilos de vida y son capaces de movilizar masas» (EC SPMSPC 2012). Así dice la problematización del Proyecto Red de Medios para justificar una de sus necesidades prioritarias: la lucha contra los medios.

De esta forma, identifica a los medios de comunicación masivos como un «poder fundamental sobre la opinión pública» y añade que «mayoritariamente pertenecen a grupos de poder económico y social, y han defendido históricamente intereses oligárquicos o de los poderes de turno, generalmente» (21).

22 Aproximadamente el 70 % de las radios socias de la CORAPE es de propiedad de la Iglesia.

Esta visión de los medios como un poder desmedido no solo está presente en los estudios desde la corriente funcionalista, sino también en aquellos que se ubican en la corriente crítica de la comunicación. A diferencia de esta última propuesta, en la que son los sujetos sociales explotados los que deben asumir el control de los medios, en el caso de este proyecto es el Estado el que debe tutelar el proceso, porque lo que está en juego no es la reproducción de las condiciones de producción del capitalismo —esas no son siquiera nombradas—, sino el proyecto político del gobierno.

#### EL ESCENARIO ES LA «GUERRA»

Cuando Laswell planteó su teoría instrumentalista sobre los medios de comunicación, lo hizo basándose en un escenario de guerra, donde la propaganda jugaba un papel indispensable. Era el fin de la Primera Guerra Mundial y la antesala de la Segunda.

El escenario que planteó el Gobierno de Rafael Correa fue el de una *guerra interna*, una sin armas ni ejércitos; una guerra simbólica, en la que los medios son uno de los enemigos a atacar. Fernando Buen Abad, catedrático mexicano, especialista en temas de comunicación y cercano al Gobierno de Correa, realizó en 2013 una charla en el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN): «Medios de comunicación en la revolución». A su charla no asistieron muchas personas de la sociedad civil, pero sí muchos funcionarios públicos y altos mandos de la comunicación del gobierno. Buen Abad anunció la necesidad de «armarse para la guerra simbólica», para «la guerra comunicacional». Y como guerra, planteó abastecerse de *armas*, es decir, medios de comunicación, dispositivos para la ofensiva ideológica. Planteó también intervenir las universidades para preparar «soldados para la comunicación»; incluso anunció que «la comunicación es un problema de seguridad nacional» (Buen Abad 2013).<sup>23</sup>

El argumento de la *guerra interna* se encuentra en varios discursos de los actores políticos del gobierno. María Augusta Calle, exasambleísta por el partido Alianza País, utilizó este término en diciembre de 2015 para justificar la enmienda a la Constitución través de la cual se permite a las Fuerzas Armadas participar junto con la Policía en actividades de seguridad interna. «La guerra y la defensa no están ya en las fronteras

---

23 Ver también Acosta (2013).

sino en las calles. La sociedad tiene que defenderse con todas sus capacidades civiles y militares», expresó. No está claro a qué realidad concreta se refería la exasambleísta; lo cierto es que la *guerra interna* se ha convertido en un discurso recurrente por parte del gobierno para justificar varias de sus políticas represivas. En este contexto, el Proyecto Red de Medios, al menos en su concepción escrita, aparece como una *estrategia* de posicionamiento en la *guerra* simbólica entre medios de comunicación y gobierno, una arista más de la estrategia de propaganda, del mecanismo de usurpación simbólica.

## LA INTERCULTURALIDAD FUNCIONAL

Aportar a la interculturalidad es uno de los objetivos del Proyecto Red de Medios. Además, se plantea otra meta basada en una necesidad:

la mayor parte de la población ecuatoriana, entre ellas las nacionalidades, los pueblos, las organizaciones sociales, sean en el sector urbano, rural, marginal y los migrantes [...], jamás en la historia del país han tenido un espacio para expresarse con su propia voz, menos aún generar sus valores de interculturalidad, plurinacionalidad, o consolidar proyectos educativos, de salud, del Buen Vivir, *Sumak Kawsay*. (EC SPMSPC 2012)

Si bien la posibilidad de que catorce nacionalidades tengan su propio medio de comunicación aporta mucho a este objetivo —entendida desde una mirada crítica—, la propuesta intercultural va más allá de que accedan a los medios. En el proyecto, la forma de comprender la interculturalidad deriva de una epistemología funcional que tiene su inicio y su fin en la utilidad que tiene para el poder establecido.

Para Josef Estermann (2009), hay distintas vertientes de la interculturalidad. Una de ellas es comprenderla como diversidad estética, aquella que se aproxima a los planteamientos posmodernos de la *diversidad*, la *diferencia* y la *pluriculturalidad*. Esta interculturalidad es la que más se ha utilizado en los productos comunicacionales, principalmente los publicitarios: distintos rostros de indígenas, afrodescendientes y mestizos felices. Este es el tipo de multiculturalismo tan publicitado por la empresa Benetton. La diferencia cultural y estética es útil, siempre y cuando aporte al mercado. Como dice Jorge Viaña:

La noción de interculturalidad, en su acepción dominante, pretende ser el sustituto de la noción de multiculturalidad, manteniendo el mismo

horizonte y fundamentos conservadores. En su uso generalizado, se entiende como un concepto que hace énfasis en la necesidad de interrelación de las culturas, el «diálogo», el respeto entre las culturas. (2010, 98)

Por otro lado, existe la comprensión de la interculturalidad como *acciones afirmativas*, es decir, como aquellas políticas desde el Estado que consisten en facilitar el acceso de los grupos históricamente excluidos.

El Proyecto Red de Medios se inserta en esta comprensión de la interculturalidad de forma funcional, aquella que, como explica Catherine Walsh siguiendo los planteamientos de Fidel Tubino, reconoce la diversidad y las diferencias culturales, con el objetivo de lograr la inclusión al interior de la estructura social establecida: «La interculturalidad es funcional al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdades sociales y culturales, tampoco cuestiona las reglas de juego, por eso es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente» (Walsh 2010, 78).

Esta manera de comprender la interculturalidad se inserta en la dinámica del poder que busca incluir a los pueblos indígenas en el proyecto civilizatorio:

La usurpación simbólica de la interculturalidad por el poder ha resultado en vaciamientos, pérdidas, degradaciones y la despolitización de su sentido, para transformarla en mera plurimulticulturalidad que se reduce al reconocimiento formal de las diversidades, a una supuesta convivencia armónica, a una tolerancia liberal de las diferencias, siempre y cuando no se cuestione la dominación y el carácter estructural del poder que debe ser transformado. (Guerrero 2012, 18)

Por otro lado, los representantes de la SNGP impulsaron inicialmente una política de contenidos segregacionistas y folclorizantes. Es decir, los contenidos debían ser solamente en lenguas de las propias nacionalidades; la música debía ser en esa lengua. Esto representó un problema, ya que había nacionalidades, como la sápara, por ejemplo, cuyos miembros son muy pocos, y cuya lengua está en peligro de extinción, por lo que no tenían música disponible. Esto motivó a reforzar los estereotipos sobre los indígenas dados en las políticas de representación dominantes y los procesos coloniales de racionalización, en los que deben hablar de indígenas, vestirse como indígenas, ser indígenas (Walsh 2010). Esta forma de comprender a los pueblos indígenas los

sustrae de la posibilidad de su accionar en la historia, y les delega una función estrictamente basada en el concepto étnico. Posteriormente, esta política fue desechada y las radios pasaron a trabajar su programación mixta, en español y en sus propias lenguas, como una decisión política de reafirmación de su identidad y no como una imposición de algún poder de turno.

## RELACIONES DE PODER EN EL MANEJO DEL PROYECTO RED DE MEDIOS

### EL CONTROL ECONÓMICO

«Una radio necesita 120 000 dólares para instalarse y eso no alcanza». Así respondió Patricia Emen, gerenta del Proyecto Red de Medios, a un campesino de San Lorenzo que preguntó cuánto dinero requerirían para montar su propia radio comunitaria. El campesino se sintió asustado y contó que el presupuesto de su organización era de USD 300 mensuales, y que no iban a meterse a tener una radio si necesitaban todo ese dinero, que para sostener la radio tendrían que venderse a las empresas madereras que están destruyendo su manglar e incluso al narcotráfico presente en esa zona fronteriza. Esto sucedió en el «Encuentro para el Fortalecimiento de las 14 Radios Comunitarias», organizado por la SNGP, en octubre de 2014, en el Hotel Tambo Real.

En los estudios de género, cuando se habla de violencia patrimonial, se refiere a aquella que se basa en el poder que otorga al hombre el control de los recursos en un hogar o en una relación. Esto genera dependencia y mecanismos de control que, en una sociedad sexista en la que la desigualdad se expresa también en términos económicos, hacen que la mujer, por lo general, deba mantenerse bajo el sustento del hombre por carecer de los recursos necesarios para solventarse. En el caso del Proyecto Red de Medios, los costos que el Estado presupuestó y finalmente financió para la instalación de las radios están lejos de poder ser asumidos por organizaciones sociales, populares, campesinas o indígenas, cuyas economías muchas veces no pasan por el dinero. Así, el financiamiento y la sostenibilidad económica son dos de los principales mecanismos de control sobre las radios. No solamente eso: en las fisuras del Proyecto Red de Medios se evidencia una forma de entender la economía que está lejos del pensamiento comunitario e intercultural que se promueve.

El mecanismo económico en que se basó la ejecución del Proyecto Red de Medios fue la contratación de servicios con empresas e instituciones, a través de compras públicas. Las organizaciones indígenas no intervinieron en su manejo económico, sino como receptores de los materiales comprados o los servicios prestados. Así, el presupuesto total que se destinó al proyecto, más de USD 12 millones, se desglosó en diversos contratos, consultorías y convenios con personas y empresas privadas. A continuación se mencionan algunos de los contratos que se realizaron para este propósito:

Tabla 4. Contratos públicos y presupuestos

<b>Proyecto general</b>	<b>Instituciones/empresas</b>	<b>Monto general (USD)</b>
Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales	- Ministerio de Coordinación de la Política-Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana - SENPLADES	12 640 000,00
<b>Convenios específicos</b>	<b>Instituciones</b>	<b>Montos específicos (USD)</b>
2010 Convenio de cooperación cuyo objeto general fue la capacitación para la gestión, programación y producción de las radios comunitarias para las nacionalidades indígenas de Ecuador	- Ministerio de Coordinación de la Política - CIESPAL	71 837,92
12 de junio de 2012 Contrato para la provisión de obras civiles y provisión, instalación y puesta en funcionamiento de equipamiento eléctrico para las estaciones del Proyecto Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales	- RTVECUADOR - Empresa TESUER S. A.	467 989,20 más IVA
5 de diciembre de 2012 Adenda modificatoria al convenio de cooperación, mediante el cual se establece la fase II del Proyecto Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales para la adquisición de equipo y de la obra civil para la instalación de siete radios y nueve sistemas de transmisión adicionales a los ya contratados	- RTVECUADOR - SPMSPC	1 060 000,00

Convenios específicos	Instituciones	Montos específicos (USD)
29 de abril de 2013 Adjudicación para la contratación de obra civil para la construcción de las estaciones de transmisión correspondientes a la fase II del Proyecto Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales (Resolución n.º GG-053-2013)	- RTVECUADOR - Empresa INQUI S. A.	471 778,72
9 de mayo de 2013 Provisión de equipos de transmisión para las estaciones de transmisión correspondientes al Proyecto Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales (Resolución n.º RTVE-GG-057-2013)	- RTVECUADOR Compañía PETHERFY	464 800,00
2015 Contratación para el mantenimiento y asistencia técnica a los equipos de las radios implementadas (Contrato n.º SNGP-2015-022)	- SNGP - Audio, Video y Comunicaciones Cía. Ltda. (ADVICOM) - Ing. Paúl Orlando Rojas Vargas	35 714,29
7 de agosto de 2015 Contratación para la evaluación y el análisis del impacto del Proyecto Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales (Contrato n.º SNGP-2015-021)	- SNGP - Consultor individual Fabricio Santi León	22 321,43
7 de septiembre de 2015 Contratación de servicios de capacitación y desarrollo, formación técnica, producción, sostenibilidad y temático para radios de la fase I del proyecto (Resolución n.º SNGP-088-CAJ-2015)	- SNGP - CIESPAL	14 285,71

Fuente: Documentos de los convenios y contratos públicos  
Elaboración propia

Otro de los mecanismos del control económico se dio a través del manejo de los bienes. Las catorce radios de las nacionalidades recibieron todo el equipamiento necesario para operar, pero esta entrega

en realidad fue un préstamo. Los equipos con los que están operando tienen la figura del comodato; es decir, el Estado, y no las organizaciones, es dueño de los equipos. Para la compra de sillas, escritorios, archivadores, mesas de locución, etc., se contrató a Medikal Muebles, una empresa especializada en equipos y muebles médicos.

Por su parte, para el proceso de adquisición e instalación de sistemas de transmisión de radiodifusión para las catorce radios comunitarias, el Ministerio Coordinador de la Política y los gobiernos autónomos descentralizados suscribieron un convenio de trabajo con RTVECUADOR<sup>24</sup> en 2011. El presupuesto del convenio fue de un millón de dólares; de este presupuesto, un 10 % se destinó para el mantenimiento, los preventivos y correctivos de los equipos adquiridos. RTVECUADOR realizó los estudios técnicos, los requerimientos de equipos y de infraestructura para la construcción, y la adquisición de equipos necesarios para la instalación y operación de catorce estaciones de radio determinadas por CONATEL.

Sobre la base de los análisis y diseños realizados, la dirección técnica de RTVECUADOR argumentó que el valor total de la inversión para las catorce estaciones sobrepasaba el valor entregado por el Ministerio Coordinador de la Política y los gobiernos autónomos descentralizados. Así, en una reunión con la SPMSPC, la empresa pública informó que se priorizaría la construcción de solo ocho estaciones. La Secretaría lo aceptó y mediante oficio formal indicó cuáles eran las prioridades: las estaciones ubicadas en Sucumbíos (cerro Lumbaqui), Pastaza (Calvario), Imbabura (cerro Cotacachi) y Santo Domingo (Chigüilpe).

RTVECUADOR adjudicó el contrato para la provisión de obras civiles, instalación y puesta en funcionamiento de equipamiento eléctrico para las estaciones del Proyecto Red de Medios a la empresa TESUER S. A., por un monto de USD 467 989,20 más IVA. El 5 de diciembre de 2012, RTVECUADOR y la SPMSPC suscribieron una adenda modificatoria al convenio de cooperación, mediante el cual se estableció la fase II del Proyecto Red de Medios para la adquisición de equipo y de la obra civil para la instalación de siete radios y nueve

---

24 Radio y Televisión de Ecuador es una empresa pública creada en 2009 a través de un decreto ejecutivo. Aglutina a los medios públicos de Ecuador: Radio Pública, Ecuador TV y Agencia de Noticias Andes.

sistemas de transmisión adicionales a los ya contratados, «para cumplir con los objetivos del proyecto». La Secretaría se obligaba a transferir la cantidad de USD 1 060 000, mientras que RTVECUADOR se comprometía a realizar los procesos de contratación para la adquisición de los equipos y la obra civil necesarios para su instalación y operación. Posteriormente, en marzo de 2013, se firmó una nueva adenda en la que se incluyeron especificaciones sobre dos estaciones de Taisha a Macas (para la nacionalidad achuar) y del cerro Pitirishca al cerro Calvario (para la nacionalidad shuar). En 2013 inició el concurso público de precios para la «Contratación de obra civil para la construcción de las estaciones de transmisión, correspondiente a la fase 2 del Proyecto Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales». La empresa INQUI S. A. obtuvo la adjudicación por un monto de USD 471 778,72.

De esta forma, en el Proyecto Red de Medios el manejo económico del proceso para la contratación se mantuvo en manos de expertos, ingenieros y empresas privadas prestadoras de servicios y vendedoras de productos. Las comunidades y organizaciones indígenas se mantuvieron al margen de estos procesos, y solamente participaron como receptoras de lo que la burocracia especializada decidía.

Por otro lado, uno de los mecanismos directos de financiamiento a los radios fue el siguiente: la SNGP destinó, entre 2013 y 2014, un sueldo mensual a dos comunicadores; ellos debían hacerse cargo de la producción y el manejo de la radio, y eran contratados por la SNGP como funcionarios públicos dentro del Proyecto Red de Medios. Como cualquier trabajador público, las personas, para tener su contrato, debían hacer una declaración juramentada y obtener una certificación de no impedimento de ejercer cargos públicos.

El argumento de los responsables del proyecto era que la contratación de personal era un apoyo para su sostenibilidad (F. López 2014). Esto lo reconocían varias de las radios. Para algunas, significó una forma de sustento y estabilidad del equipo base de producción; sin embargo, para otras, la relación trabajo-dinero ocasionó disputas y rupturas dentro de su organización, ya que el interés por participar de la producción estaba mediado por el sueldo mensual de las personas que nombraba la dirigencia indígena, muchas veces con un argumento de cercanía familiar o política, más que de consolidación del proceso de

comunicación. Cuando el presupuesto para sueldos del equipo concluyó en 2015, varias radios quedaron sin equipo de producción.<sup>25</sup>

El mecanismo de manejo económico, al no insertarse en una lógica de sostenibilidad comunitaria sino en una de subsidio estatal, no logró generar las bases para la autosostenibilidad desde las propias organizaciones. Muchas radios, después de que el Estado dejara de darles el apoyo económico, reconocieron tener deudas de hasta USD 4 000 por no haber cancelado el valor de servicios básicos (agua, luz, internet). Varias otras (achuar, sápara, shiwiar, andwa) dejaron de emitir porque no tenían energía en la antena receptora de transmisión. Fue así que, justamente durante las jornadas de protesta por el levantamiento indígena y el paro nacional de agosto de 2015, las radios permanecieron en silencio por falta de energía en los transmisores.

#### EL CONTROL DEL CONOCIMIENTO Y EL SABER TÉCNICO

Quien tiene la información tiene el poder, y la relación entre el Estado y las organizaciones indígenas participantes del Proyecto Red de Medios está marcada por una distribución desigual del poder y el saber. Desde sus inicios, el manejo de los procedimientos, mecanismos, formas y saberes estuvo en manos de los técnicos y funcionarios públicos de la Secretaría de Pueblos, y posteriormente de la SNGP. De esta forma, todo el procedimiento de obtención de la frecuencia se llevó con la interlocución y comunicación Estado-Estado —mejor dicho, gobierno-gobierno— y, en un segundo plano, de manera vertical, gobierno-organizaciones. Así, las organizaciones no pudieron intervenir de forma activa en el proceso, sino como objeto o receptoras de las acciones gubernamentales.

Mientras RTVECUADOR realizaba las contrataciones para los servicios técnicos y la Secretaría, el convenio para la capacitación, las organizaciones se mantenían ajenas. Este mecanismo, como todo mecanismo de poder que busca controlar, generó dependencia: las organizaciones dependían de RTVECUADOR cuando tenían un problema técnico que no sabían cómo solucionar, y dependían de la SNGP, ya

---

25 En el caso de Radio La Voz de la NAE, el cambio de equipo de producción tuvo una razón económica, pero también una política. Claudio Ujikiam, uno de los responsables, dejó la radio, mientras que Marlon Vargas continuó a cargo hasta la elección de nueva directiva.

que era ella la que debía solucionar su problema de sostenibilidad (M. Vargas 2015, entrevista personal).

Así, los conocimientos técnicos e instrumentales se convierten en un mecanismo de control eficiente: en él no se necesita de la coerción o de la represión para mantener a las organizaciones y sus contenidos radiales bajo control. Esto funcionó así hasta un punto, como se verá más adelante.

El control del conocimiento estuvo también presente en el proceso para la obtención de la frecuencia. Según la Ley Orgánica de Comunicación, el organismo encargado de llamar a concursos y otorgar las frecuencias es la autoridad de telecomunicaciones, antes el CONATEL y hoy la ARCOTEL. Este organismo —no modificado por la Ley Orgánica de Comunicación, sino por la Ley de Telecomunicaciones— dice ser técnico y no tener nada de político (Acosta 2015b).

Las radios recibieron el acompañamiento de la SNGP para el proceso *técnico* de obtención de la frecuencia; un equipo de funcionarios públicos llenó las carpetas con el plan de sostenibilidad y especialistas de telecomunicaciones realizaron el estudio correspondiente. Las radios participaron de alguna forma en la elaboración del proyecto comunicacional. Este fue el caso de La Voz de la NAE, que lo confeccionó con la comunidad, conversando con las mujeres, las abuelas, los jóvenes; por ello, su programación fue inicialmente planteada como comunitaria e intercultural.

Para el proceso de concesión de la frecuencia, CONATEL realizó las comunicaciones con los funcionarios de la SNGP, muy pocas veces con las organizaciones indígenas.<sup>26</sup> De esta forma, las organizaciones indígenas desconocían el proceso y el mecanismo para la obtención de la frecuencia; muchos de ellos pensaban que quien debía darles la concesión era la SNGP.<sup>27</sup>

---

26 En un conversatorio realizado en octubre de 2014 con funcionarios de la ARCOTEL, las radios solicitaron información sobre el proceso de las frecuencias. El funcionario que asistió, Gonzalo Carvajal, dio una breve explicación y luego se retiró. La información nunca les fue dada.

27 Esto es lo que expresaron varios miembros de las radios de las nacionalidades durante los talleres del «Encuentro de Comunicación Comunitaria 2014», llevado a cabo por la UASB-E, El Churo, la CEDHU y la CONAIE.

CONATEL llevó adelante el proceso con un fuerte hermetismo. Las organizaciones desconocían que esta institución, el 4 de mayo de 2014, había compuesto un acta en la que las radios ya habían sido calificadas (EC CONATEL 2014). A pesar de esto, las carpetas no pasaron al Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM) para que emitiera el informe vinculante. La razón, según la CONATEL, era que su plan de sostenibilidad tenía errores: habían colocado como sus bienes a los equipos les había entregado el Estado, cuando en realidad se usaban bajo la figura de comodato. CONATEL anunció que los concursos en que las radios participaron no fueron válidos, por lo que sus frecuencias salieron nuevamente a concurso en 2016.

En el nuevo Concurso Nacional de Frecuencias de Radio y Televisión abierto de 2016, salieron a concurso 1472 frecuencias de radio y televisión privadas, comunitarias y de las nacionalidades. Casi la mitad de las nacionalidades no participó, por lo que podrían dejar de operar sus frecuencias. Las que concursaron tuvieron serias dificultades en entregar todos los requisitos solicitados.<sup>28</sup>

De esta forma, la concesión de frecuencias se convirtió en un mecanismo de control, ya que las radios saben que están con frecuencias temporales y que en cualquier momento se las pueden quitar (F. Tanguila 2015, entrevista personal). Para Marlon Vargas (2015, entrevista personal), de Radio La Voz de la NAE, «esta es una forma de tenernos amarrados, porque saben que así los compañeros van a tener miedo de perder las radios y no van a querer hablar». Si bien este puede ser un efecto, también puede suceder lo contrario. Radio Jatari Kichwa participó en el concurso.<sup>29</sup> Para Darwin Tanguila (2016, entrevista personal), productor de la radio, la frecuencia es su derecho y no van a permitir que el gobierno se la quite: «Nosotros no tenemos miedo. Si nos intentan quitar la radio, vamos a pelear, porque ha sido muy importante para la comunidad de Arajuno».

---

28 Ver El Churo (2016).

29 Lo hizo en 2015, con la asesoría de la CONFENIAE, El Churo y la CONAIE. En 2017 les otorgaron la concesión de frecuencia definitiva, y hasta 2019 era la única radio de las catorce nacionalidades que la tenía.

## EL DISCIPLINAMIENTO PARA EL MANEJO DE CONTENIDOS

Foucault explica que la estrategia de control que plantea el panóptico es la del disciplinamiento: que los reos cumplan las reglas por el miedo de saber que son vigilados. No es necesaria la coerción, porque el mecanismo de disciplinamiento opera al interior del propio reo. De la misma manera, la teoría decolonial plantea que la colonialidad del ser se instaura en las subjetividades e impone un *ethos* útil a la dominación y a la razón colonial (Guerrero 2012, 13).

Para el poder, las radios son consideradas un instrumento de la estrategia de avance del proyecto político del gobierno (EC SPMSPC 2012). Se intentó que las organizaciones indígenas estuvieran dispuestas al diálogo y a la ejecución de los proyectos de uso de los recursos no renovables, ya fuera mediante proyectos y convenios de cooperación y apoyo institucional (EC SNGP 2014-2015), o mediante otras formas más cercanas a la mecánica de poder represiva. En el caso de las radios, el efecto fue que muchas de ellas no hablan de temáticas ambientales o que tengan relación con las políticas extractivas del gobierno. Flavio Santiak (2015, entrevista personal) expresa este sentir: «Sabemos que eso nos pone en contra: aunque digamos la verdad, nunca nos van a dar la razón».

En esto, la Ley de Comunicación ha jugado un papel importante. Según su art. 74, son obligaciones de los medios audiovisuales prestar gratuitamente «servicios sociales de información de interés general», como cadenas nacionales o locales dispuestas por el presidente de la República y/o la entidad de la Función Ejecutiva. Si bien la ley dice que estos espacios son exclusivamente para «informar de las materias de su competencia cuando sea necesario para el interés público» (EC 2013), han sido utilizados para el enfrentamiento, la réplica y el ataque a quienes el gobierno ubica como la *oposición*. En esta categoría entran el movimiento indígena, ecologistas, sindicalistas, maestros, estudiantes, periodistas y contrincantes políticos de diversas tendencias, tanto de izquierda como de derecha.

Las radios de las nacionalidades no son la excepción: han sido obligadas a transmitir las cadenas radiales que la Secretaría de Comunicación produce como parte de su mecanismo de posicionamiento de la versión oficial en la opinión pública. Algunas han dejado de transmitir porque eso no les significa ingresos, mientras que otras como Radio Wao Apeninka sí lo hacen:

Nosotros pasamos todo: las sabatinas, cadenas nacionales, boletines de prensa... Es todos los días. Los martes desde la SECOM nos piden que pasemos la cadena, esos no son pagados. Ahí mismo dice en el folleto que estas radios son entregadas por el Gobierno nacional y debemos recom-pensar, pero ¿quién nos recompensa a nosotros? [...]. Nosotros creemos que pasando esto tengo la oportunidad de que me tomen en cuenta. (E. López 2015, entrevista personal)

El otro mecanismo de uso del aire en las radios de las nacionalidades ha sido el de la publicidad estatal, gestionada por la SNGP a través de agencias privadas. Esto ha logrado de alguna forma el objetivo inicial, que era acercar el mensaje del gobierno y sus obras. Sin embargo, la dinámica de las agencias de publicidad con las radios comunitarias tiene una especificidad:

Una agencia nos llama y nos dice: «Queremos pautar con usted, ¿cuánto cuesta la pasada?». Les decimos «Nueve dólares», nos dicen «Les pagamos cuatro. Yo les estoy llamando porque la SNGP nos ha llamado para que les tomemos en cuenta a las radios comunitarias». Así nos tratan. Nos toca aceptar, nos pagan tres dólares con cincuenta. Yo veo eso como discrimi-nar. (E. López 2015, entrevista personal)

También se ha optado por el control indirecto de los contenidos, que no siempre ha tenido resultado. Funcionarios de la SNGP piden cuentas, llaman a los locutores y solicitan acciones directamente. En 2015, Patricia Emen, gerenta de la Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales, envió a la NAE una carta en la que pedía que Humberto Atuash tomara inmediatamente posesión de la radio. Así, pedía que la NAE aceptara en la radio a un director impuesto por Rubén Tsamareint, presidente elegido en la asamblea de los heli-cópteros militares y que no contaba con el respaldo de la mayoría de comunidades.

Finalmente, el control del Estado a las radios no es un mero pro-nunciamiento o denuncia. El gobierno realizó seguimientos políticos a las radios de forma sistemática. Lo hizo durante agosto y septiem-bre, en el contexto de las movilizaciones por el levantamiento y el paro nacional en 2015. Esto lo evidencia el «Informe de Actividades del Proyecto Red de Medios 2015», en el que se informa que durante todo septiembre se realizó el «Seguimiento y consolidación de informes

semanales políticos/comunicaciones de instituciones como SECOM, SUPERCOM, SENAIN y coordinadores zonales de esta cartera de Estado del Proyecto Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales» (EC SNGP 2015). Parece un informe normal de seguimiento a las actividades hasta cuando se comprende que la Secretaría Nacional de Inteligencia (como entidad gubernamental de vigilancia y obtención de información), junto con la Secretaría Nacional de Comunicación (responsable de la propaganda gubernamental) y la Superintendencia de la Comunicación (organismo público con competencias sancionadoras y reguladoras), son quienes realizan informes del seguimiento al Proyecto Red de Medios para la SNGP. Esto no solo demuestra el control que existe sobre este proyecto, sino la importancia que tiene para el gobierno la circulación de información y la potencialidad de comunicación de las nacionalidades y los pueblos indígenas.

Justamente esta potencialidad, que evade los procesos de control, que busca las fisuras en el propio poder, que evidencia las rupturas, las resistencias y las insurgencias, son las que comparto en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO CUARTO

# COMUNICACIÓN COMUNITARIA, INTERCULTURALIDAD Y REINVENCIÓN DEL PODER

---

Este capítulo está construido a varias voces. Las reflexiones que están aquí fueron compartidas con compañeros y compañeras de asociaciones y comunidades indígenas amazónicas y de la organización El Churo, de la que formo parte, en talleres y encuentros de comunicación comunitaria realizados durante más de tres años de acompañar el camino de la comunicación de organizaciones indígenas en la Amazonía.

Estos espacios de encuentro nacieron de la necesidad de fortalecer los procesos de comunicación de las organizaciones, en un contexto de conflicto que tiene como punto de ataque las formas de vida, la cosmovisión y las propuestas de las comunidades indígenas por parte de nuevos proyectos de desarrollo capitalista moderno. Mis reflexiones sobre el poder, la comunicación y las posibilidades de resistencia e insurgencia en los territorios amazónicos del sur se encontraron y muchas veces se confrontaron con las de los compañeros. Los espacios fueron compartidos principalmente con la NAE —y su medio de comunicación, Radio La Voz de la NAE—, la CONFENIAE, la FICSH y, a escala nacional, con la CONAIE. Estos aprendizajes y saberes son los que comparto a continuación.

## OTRAS FORMAS DE COMUNICACIÓN EN LA AMAZONÍA<sup>30</sup>

En la Amazonía, específicamente en los territorios donde hoy se ubican las provincias de Pastaza y Morona Santiago, las formas de comunicación no se centran solamente en el *mediacentrismo*, más característico de las ciudades. Allí, la comunicación comunitaria y la ancestral conviven, se entrecruzan con los medios de comunicación masivos y las tecnologías de la comunicación y la información, tejiendo distintos procesos de producción simbólica en la disputa por el poder.

### FORMAS DE COMUNICACIÓN ANCESTRAL

#### **Instrumentos de comunicación amazónicos**

Los ríos, que para las grandes ciudades son espacios de desecho o tal vez de recreación, en la Amazonía son un elemento vital no solamente para abastecerse de comida y bebida, sino como canales de comunicación entre comunidades, a muchas de las cuales solo se puede ingresar a través de canoa o avioneta, debido a la falta de carreteras.

Los instrumentos de comunicación ancestral, como el *cacho*, el *churu* y el *puru* o *pupunt*, todavía se utilizan para convocar a las asambleas, a la par de la campana o la radio HF. El *pupunt* es un instrumento de comunicación que ancestralmente se hacía de arcilla o de una palmera llamada *taraputo*, que tiene unos cachos *chunda* con los que las comunidades hacen el *churu*. En las comunidades achuar, el *pupunt* se hace de barro, de caña guadúa o de caracol.

El *chasqui*, palabra kichwa para designar al comunicador ancestral, es considerado todavía un actor de la comunicación, es la persona que va de comunidad en comunidad entregando convocatorias. Antes lo hacía a pie, hoy a través del transporte terrestre, bus o automóvil. En las comunidades shuar y achuar, según su actual forma organizativa, la persona que realiza esta labor de comunicación suele ser el síndico.

En las comunidades achuar hay otras formas de comunicación propias de la selva que todavía son utilizadas; por ejemplo, el *tuntuwi*, un árbol de corcho en el que se hace un hueco para que emita un sonido

30 La información de este inciso se consiguió a través de la metodología *mapa de comunicación*, en el «Taller de comunicación comunitaria y fortalecimiento organizativo» llevado a cabo en Sucúa, en 2014, por la CONAIE, El Churo y la CEDHU.

muy fuerte. Con él también se pueden hacer tambores, que se utilizan sobre todo para los gritos de guerra. Otro instrumento es la *kampuwa*, una gran raíz que, al ser golpeada, genera un fuerte sonido. Se la utilizaba para comunicar la muerte de alguien o para pedir ayuda si una persona se había perdido en la selva.<sup>31</sup>

### **El ritual de la guayusa para el fortalecimiento de la palabra**

El ritual de la guayusa, una de las plantas sagradas presente en la espiritualidad de varios de los pueblos amazónicos, es considerado un espacio de encuentro, de comunicación familiar y comunitaria. Es el momento propicio para el diálogo y la solución de conflictos: «Antes solucionábamos los problemas en la toma de la guayusa, nuestros padres nos aconsejaban y tomábamos buenas decisiones. Hoy los jóvenes, como salen a las ciudades a educarse, ya no toman la guayusa y ya no tienen quién les aconseje» (L. Vargas 2015, entrevista personal).

No solo es esencial como bebida energizante y para la espiritualidad, sino también para la cohesión de la comunidad y la generación de espacios de diálogo y comunicación. En este ritual, el diálogo ser humano-mundo (selva) se efectiviza, ya que es la planta la que *se hace palabra*; esta comunicación es tan importante como aquella entre seres humanos. Muchas veces, estas formas dialécticas son desechadas: la visión hegemónica entiende a la comunicación solamente en el aspecto interhumano, pues, como el *mundo* no es un sujeto, el diálogo con él es asimétrico (Todorov 1987).

### **La asamblea comunitaria**

La asamblea es el espacio legítimo de participación política y comunicación comunitaria. A través de la oralidad se posibilita la circulación y el compartimiento de saberes, así como la toma de decisiones, por lo que muchas veces la información que se da fuera de este espacio no logra la legitimidad de la comunidad.

Por esta razón, la asamblea comunitaria ha sido uno de los espacios de mayor intervención por parte de las empresas extractivas y del gobierno; y a la vez es uno de los lugares clave donde se ejercen las

---

31 Mapa de comunicación realizado en el «Taller de comunicación para la defensa del territorio» (NAE, Puyo, 2015).

resistencias, insurgencias y acciones estratégicas de poder desde las comunidades. En este espacio es donde las empresas buscan socializar la explotación petrolera y donde el gobierno trata de captar partidarios, muchas veces a través del engaño:

Cuando hicimos la asamblea achuar, todas las mamacitas y padres de familia dijeron que dicha consulta [se refiere a la de la XI Ronda Petrolera] es inconsulta, y dijimos no; pero la Secretaría de Hidrocarburos hace el informe técnico y dice que el pueblo achuar ya fue consultado y que dice sí a la extracción de recursos no renovables. (M. Vargas 2015, entrevista personal)

En las asambleas comunitarias se establece el diálogo directo entre los dirigentes y las comunidades de base, por lo que se ejerce su doble función (política y comunicacional): se socializa la información y a la vez se toman decisiones. La participación es principalmente oral y debe motivar a que la mayoría de voces sean escuchadas: «La palabra tiene poder, y hay que hablar claro. Nosotros respetamos las resoluciones de la asamblea. Cuando el diálogo es sincero, abierto, frontal, de gobierno a gobierno, eso es diálogo. Otra cosa es dejarse utilizar» (M. Vargas 2015, entrevista personal).

Para Vargas, las decisiones que se toman en las asambleas deben ser respetadas, y al decir *gobierno a gobierno* está afirmando la propuesta de fondo del Estado plurinacional, que es ir más allá de la *inclusión* planteada en el constitucionalismo multicultural: «La demanda, particularmente de las poblaciones que fueron víctimas de estos Estados excluyentes, no nacionales y no democráticos, no es tanto más nacionalismo y más Estado, sino ante todo otro Estado» (Quijano citado en Walsh 2009).

El valor comunicacional se comprende en la referencia que dirigentes y síndicos hacen a las decisiones e información de las asambleas: «Si queremos dialogar, tenemos que articular, armar propuesta de vida aquí en el territorio. Porque nosotros respetamos las resoluciones en las que se decidió la defensa del territorio. Los bloques 74 y 75 están amenazados. Por eso alcé la voz, la marcha, la resistencia» (M. Vargas 2015, entrevista personal).

De esta forma, la palabra y los símbolos, los procesos narrativos y comunitarios son más estimados que la escritura, que el informe técnico, que el papel de legalidad del Estado.

## LA IDENTIFICACIÓN DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL TERRITORIO

En las comunidades más alejadas, donde no hay otros medios, la radio HF es considerada una de las principales herramientas de comunicación y se utiliza para convocar o informar sobre alguna actividad o emergencias.

En otras comunidades, como en todo Ecuador, es predominante la utilización del celular. En la mayoría de las internadas en la selva no hay señal de operadoras móviles, pero su uso es extendido, ya que es constante la movilidad hacia ciudades donde hay cobertura: «La mayoría tiene celulares que utiliza para escuchar música, para luz, y cuando sale a las ciudades o a los centros poblados, ahí llamamos», según se expresó en el «Taller de comunicación comunitaria y fortalecimiento organizativo».

El internet satelital está presente en pocas comunidades que lo han gestionado. Es el caso del pueblo kichwa de Sarayaku, al que solo se puede acceder a través del río o de avioneta. En otras comunidades se accede a internet través de infocentros públicos o en centros privados. Esto no ha impedido que la mayoría de las personas tenga Facebook: «Cuando yo salgo a Macas llamo a mi familia acá, voy a la radio a mandar mensajes, comunicaciones a mi familia adentro, y me conecto al *Face* para ver lo que pasa», comentaron en el taller. El uso de redes sociales en las comunidades está muy presente. Muchas veces es más fácil contactarse con los dirigentes por esos medios, antes que por celular: «Yo reviso el *Face* para dar noticias en la radio. Iba revisando lo que pasaba cuando hubo las movilizaciones, todo lo que salía en las redes» (Santiak 2015, entrevista personal).

En este territorio, el medio de comunicación masivo más utilizado es la radio. En las comunidades se identifica a aquellas de mayor llegada en Pastaza: Radio El Puyo, Radio La Muni, Nina Radio, Sono Visión, Radio Mía, además de las de las nacionalidades indígenas: Radio Sápara, Radio Wao, Radio Tuna, Radio Andwa, Radio Tarimiat. Por su parte, en Morona Santiago, las principales radios identificadas son Radio Kiruba, Radio Impacto,<sup>32</sup> Radio Juvenil, Radio

---

32 El 4 de septiembre de 2015, la ARCOTEL retiró la concesión de frecuencia de Radio Impacto, argumentando traspaso de propiedad. Esta radio también era identificada en las comunidades como cercana.

Canela,<sup>33</sup> Radio Voz del Upano, Radio Pública de Ecuador y las de las organizaciones: Radio La Voz de Arutam, perteneciente a la FICSH; Radio La Voz de la NAE, de la nacionalidad achuar; y Radio La Voz de las Cascadas, perteneciente al pueblo shuar arutam, entre otras.

En cuanto a la televisión, a las comunidades internadas en la selva no llega la señal de las televisoras nacionales, pero existe una fuerte presencia de la televisión por cable a través de la empresa privada DirecTV. En Morona Santiago, las comunidades identifican a una televisión local, Macas Digital TV, y recuerdan a TV Sangay<sup>34</sup> como un espacio donde podían comunicar sus acciones.

Si bien existen otros medios de comunicación, estos son los que las comunidades y organizaciones identifican, ya sea porque los escuchan y miran, o porque los consideran aliados o los identifican como actores de incidencia.

En los territorios donde se ubican las provincias de Morona Santiago y Pastaza, es mayoritaria la presencia de medios privados, mientras que la llegada de medios públicos, al igual que en todo el país, es reciente. Los medios comunitarios tienen como principal antecedente las radios de la Iglesia y Radio La Voz de Arutam, una de las más antiguas experiencias de comunicación de la región amazónica.

## «DICIENDO HACIENDO» LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Los medios comprendidos como herramientas de transmisión de un mensaje a un receptor pasivo fueron la concepción básica del modelo funcionalista. Esta forma de comprender la comunicación se interiorizó en una práctica que consistía en afirmar que toda propuesta comunicacional depende en primer lugar de los equipos, de las antenas, de los transmisores, de las computadoras y, por ende, del dinero para obtenerlos.

33 Como se vio en el capítulo segundo, el 16 de diciembre de 2010, el CONATEL dispuso que la Superintendencia de Telecomunicaciones clausurara Radio Canela, mejor conocida como «La Voz de la Esmeralda Oriental», propiedad de Wilson Cabrera. A pesar de ya no estar al aire, las comunidades la tienen presente como una de las radios aliadas.

34 Como se vio en capítulos anteriores, TV Sangay era la televisión del gobierno provincial de Morona Santiago, a cargo de Marcelino Chumpi, perteneciente al Movimiento Político Pachakútik. En 2012 fue cerrada por el —en ese entonces— CONATEL.

Esta ha sido la forma hegemónica de trabajo en las propuestas de comunicación, no solo desde el Estado sino desde muchas organizaciones: dinero invertido en comprar equipos que luego de un tiempo se dañan, desaparecen o se convierten en obsoletos por la llegada de otra tecnología. Bajo esta lógica, los sujetos pasan a ser consumidores de esos instrumentos. Y como ese instrumento necesita cierta racionalidad, las comunidades deben ser capacitadas para aprender su uso, para poder operarlos.

Como se vio en el capítulo tercero, en estos dos ejes se invirtió la mayor parte del presupuesto del Proyecto Red de Medios: equipamiento-instalación y capacitación externa. Hago la aclaración de *externa* porque no estoy proponiendo que las comunidades no deben aprender el manejo de los equipos y la técnica que posibilita acceder a los medios, sino que ese proceso, entendiéndolo desde el enfoque comunitario y de educación popular, implica mucho más que una transferencia unidireccional de conocimientos.

Estas acciones, aunque parecen anecdóticas, esconden una lógica, una filosofía, un pensamiento, un saber que las mueve. No quiero concentrarme tanto en la crítica a este saber, sino más bien en proponer ideas desde los planteamientos de una filosofía intercultural crítica.

Sobre la interculturalidad, la visión dominante en la comunicación nos da como ejemplos a personas indígenas o afrodescendientes presentando noticias con su vestimenta tradicional, un programa cultural o de folclore, o un programa de radio que habla de las culturas antiguas y sus modos de vida antes de la conquista, que ahora solo se ven en museos. Esta es la interculturalidad funcional, que busca visibilizar la diversidad o la diferencia y promover su inclusión en estructuras mediáticas y narrativas dadas. Está más cercana al multiculturalismo, y de su discurso se apropia fácilmente la publicidad.

En la interculturalidad crítica, en cambio, es necesario transformar la estructura colonial-racial que se posiciona en los procesos de comunicación; no solo en los medios y sus mensajes, sino en las relaciones comunicativas que se desarrollan. Este cambio implica

un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado [...]. La interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente —y como demanda de la

subalternidad— en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (Walsh 2010, 78)

Este es un camino a seguir en las propuestas de comunicación comunitaria en la Amazonía, que involucre tanto una dinámica interna de construcción de saberes en la propia comunidad, como un proceso de transformación y dinámicas de relación en la generación de los contenidos en la radio y su manejo por parte de la organización. La comunicación intercultural comunitaria va más allá del diálogo o la simple comunicación entre culturas. No existe diálogo posible en condiciones de desigualdad.<sup>35</sup> Ese fue el fracaso de las políticas del gobierno con respecto a las radios de las nacionalidades: creer que la radio, por sí sola, como instrumento de comunicación, iba a convertirse en un puente libre para la transmisión de la información y con esto lograr una mayor adhesión de las nacionalidades a favor de las políticas gubernamentales. No basta con que un proyecto se denomine *intercultural* si en la práctica no se generan otras formas de comunicar, más allá de la transmisión unilateral de información. Implica pensar, de manera integral, varios puntos que comparto a continuación.

## LA RELACIONALIDAD DE LA COMUNICACIÓN COMUNITARIA

Para la comunicación comunitaria intercultural, la importancia radica en el proceso relacional que conllevan los medios de comunicación. Esto nos lleva a pensar qué implica la relacionalidad. En la tradición occidental, la individualidad y la autonomía del ser humano son rasgos eminentemente importantes<sup>36</sup>: «Un problema espinoso siempre ha sido la cuestión de cómo los sujetos autónomos y autosuficientes

35 Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano, explica que un diálogo intercultural no es solo un diálogo de culturas, sino que destaca en la concepción de cultura «la centralidad de la dimensión política». De esta forma, la interacción cultural, si es realmente interactiva, sucede bajo condiciones de igualdad: «De ahí que el diálogo de las culturas significa también un diálogo entre ideas políticas» (Fornet-Betancourt 2009, 79).

36 Estermann aclara que esto ocurre a pesar de corrientes opuestas, como el romanticismo, el marxismo y el estructuralismo, en las épocas moderna y contemporánea.

(sean humanos o divinos) pueden entrar en relación con otros, sin dejar de ser soberanos, libres y *absolutos*» (Estermann 2006, 111).

En cambio, para la *filosofía andina*, como la denomina Estermann, el individuo es un *nada* si no se halla inserto en una red de múltiples relaciones: «Si una persona ya no pertenece a la comunidad local (*ayllu*), porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y *desrelacionada* es un ente (socialmente) muerto» (110). De esta forma, es vital la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos, lo que llamamos *lo comunitario* o lo que en México han llamado *lo común* o la *comunalidad*. Raquel Gutiérrez lo explica:

Lo común se produce, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes —materiales, inmateriales— de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar *comunes* —como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos— no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que produce tales bienes en calidad comunes. (2018, 63)

Un medio de comunicación comunitario es un medio que se presenta como parte de una dinámica comunitaria viva, relacionado, vinculado de forma directa a las necesidades vitales de la comunidad y, por ende, de uso *común*. La radio comunitaria no puede extraerse de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva; no puede desconocer la potencialidad de los vínculos afectivos que se generan en los procesos de comunicación.

Si bien el Proyecto Red de Medios se planteó desde un inicio como una articulación de medios en *red*, esta consistía en medios individuales que entraban a relacionarse con otros, sin que esto implicara necesariamente un intercambio. Más bien se diseñó una relación de competencia por captar mayor publicidad o cercanía con las instituciones públicas y el gobierno, a quienes se veía como abastecedores de financiamiento.

En cambio, la dinámica relacional nos propone algo distinto. Si la pensamos en la comunicación, los medios comunitarios establecen relaciones, vínculos que les permiten pensar propuestas en conjunto: transmisiones conjuntas, programación compartida, participación de las comunidades en la malla, presencia de voces diversas que hablan de sus saberes y conocimientos. En sí, un espacio de encuentro y tejido de relaciones comunitarias que encuentran en la radio, así como en otros medios, la posibilidad de amplificarse. Lo que hace al medio es el *ser y estar* en una comunidad, no físicamente sino a través de *ser* el espacio donde esa comunidad refleja, visibiliza, posibilita su palabra, exigencias y propuestas: proponer una «producción de lo común», que se realiza siempre como actividad de una trama de interdependencia, que implica «el cultivo, revitalización, regeneración y reconstrucción de aquello necesario para garantizar la vida colectiva, contra y más allá de las separaciones y negaciones que impone la lógica de despojo y explotación patriarcal del capital, reforzado por el Estado liberal y sus formas políticas» (Gutiérrez 2018, 68).

Marlon Vargas, de Radio La Voz de la NAE, y luego elegido presidente de la CONFENIAE, cuenta cómo se sintió perder ese entramado comunitario cotidiano. La radio inició sus transmisiones con las oficinas en Taisha, una comunidad internada en la selva:

Ahí la gente iba, hablaba, hacíamos que los abuelos y abuelas hablen y cuenten, sentían una emoción al oírse. Nunca nos faltaba nada, porque la misma comunidad nos llevaba comida, todo; íbamos a las fiestas de las comunidades, cubríamos todo lo que pasaba. Por eso, cuando salimos de Taisha la gente se quedó bien triste, nos decían que no nos vayamos. (M. Marlon 2015, entrevista personal)

Luego las oficinas de la radio pasaron a Macas y la dinámica cambió:

Acá ya es difícil. Por las distancias es bien difícil, porque las comunidades están lejos. Aquí llega la gente que salió de sus comunidades, ya sea por estudios, por salud... Ahí vienen a mandar sus mensajes, y nos pagan cincuenta centavos; ahí cada quien habla lo que quiere. Cuando es un tema de salud, o son abuelitos, no les cobramos nada. (M. Vargas 2015, entrevista personal)

A pesar de esta dificultad concreta, la radio es el espacio de la comunidad *que sale* a la ciudad, pero sigue buscando formas de *hacer comunidad* en medio del cemento urbano.

## SABER, CONOCER Y EXPERIMENTAR LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

«Yo no tengo voz de locutora, yo no sirvo para eso», me respondió una muchacha achuar cuando, después del «Taller de comunicación y fortalecimiento organizativo», al que no había asistido ni una sola mujer, bajé a la cocina y propuse a las allí reunidas que hiciéramos un taller solamente con mujeres. Fue muy difícil convencerla de que para hablar en la radio comunitaria lo más importante no es si tiene *buena* voz, sino lo que dice y propone con su palabra.

Esta autoexclusión del espacio de la radio por un *no saber* es una relación de poder muy presente en las prácticas de comunicación en todos los niveles: gobierno–organizaciones indígenas, dirigentes–bases, hombres–mujeres, adultos–jóvenes. Esta forma de relación, que guarda una dinámica de poder, está íntimamente relacionada con un modo específico de comprender el conocimiento: lo que Quijano llama el sustento del *pensamiento eurocéntrico* y Estermann denomina *racionalidad científica occidental*. Tiene una base en la concepción de la ciencia como el acceso más adecuado y veraz a la *realidad*, y está inserta en muchos espacios de la sociedad, cada vez más tecnocéntrica.

La racionalidad occidental eurocentrada, como forma hegemónica de conocimiento, propone una lógica de clasificación entre el sujeto y el objeto, entre el que sabe y el que no sabe, entre el que maneja la técnica y el que no la maneja. Esto, aplicado a los espacios de comunicación, convierte una dinámica diferenciada entre el técnico que opera los equipos y el que no, entre el que sabe locutar y el que no. Además, se clasifica según la estética dominante de los medios de comunicación y su lógica mercantil: voz gruesa para hombres y voz fina para las mujeres; incluso se llega a afirmar que hay *voces de locutores* y *voces de no locutores, rostros para la televisión* y otros que nos son aptos.

Esta racionalidad también se muestra en las formas de acceder al conocimiento sobre el manejo técnico de los equipos. Como la técnica es un *saber* especializado, no puede estar en manos de cualquiera. Así, el conocimiento sobre el funcionamiento de los transmisores, la ubicación y el mantenimiento de las antenas, la conexión de cables de los equipos de cabina es un saber *técnico* que debe estar en manos de especialistas. Como cuenta el director de Radio Wao, esto generó que las organizaciones desconocieran los gastos económicos que conllevaban los equipos instalados: «Pensábamos que solo era de pagar lo de aquí.

Nunca dijeron que debíamos pagar en la repetidora; nunca nos dijeron que había una antena. Simplemente pensábamos que era aquí y se acabó» (E. López 2015, entrevista personal).

La comunicación comunitaria busca romper con esta clasificación, que esconde una relación de poder muy practicada en proyectos *paracaidas*, es decir, de afuera hacia adentro: aquellos que se instalan en una comunidad, en una organización, para *transferir la tecnología* —en este caso comunicacional—.

La comunicación comunitaria intercultural, al igual que muchas propuestas liberadoras,<sup>37</sup> busca abrir el conocimiento, compartir los saberes y terminar con la concentración de información. En América Latina, sobre todo en México, Argentina y Chile, existe un movimiento extenso de radios libres en el que las comunidades, y especialmente las mujeres,<sup>38</sup> participan de procesos que buscan bajar al conocimiento *técnico* de su pedestal de poder y demostrar que debe estar al servicio de la comunidad y no al revés. Así, las propias comunidades realizan talleres sobre construcción de transmisores, antenas, micrófonos, etc., incluso con materiales reciclados; a partir de ellos se han instalado cientos de radios. Si existe una falla técnica o un equipo se daña, la comunidad sabe cómo arreglar el problema, porque construyó sus propios transmisores.

Esta forma de control del saber ha sido utilizada por el capitalismo en el proceso de apropiación y expropiación de riqueza. Domingo Ankuash (2015, entrevista personal) lo explica:

Yo trabajé una sola vez para un patrón. Cogí un contrato, cuando recién me casé, para comprarle ropita a mi esposa. Hice una hectárea, tumbé y dejé todo sembrado, me pagaron un dinero. Me puse en la montaña a ver todo lo que trabajé para otros y dije: «Si esta hectárea hubiera puesto en mi finca, esto sembrado era mío; ahora este trabajo es ajeno, ¿y cuánto me pagó?». No me acuerdo cuánto era, pero le compré un zapato a mi esposa, una falda, una blusa y se acabó la plata. Si ese trabajo lo hacía en mi tierra,

37 Como el *software* libre, el *creative commons* y el *copy left*.

38 Este es el caso de Palabra Radio, una asociación mexicana compuesta mayoritariamente por mujeres, que comparte los conocimientos con organizaciones y comunidades para que instalen sus propias radios comunitarias. En estos talleres priorizan la participación de mujeres, «ya que hemos comprendido que [ellas] comparten su conocimiento y no se lo guardan» (Bravo 2015).

ahora fuera mío. Ahí dije: «Nunca más voy a hacer el trabajo de nadie», y me dediqué a trabajar mi propia tierra.

La compartición de saberes y conocimientos y la desconcentración de la información generan autonomía en el manejo de los medios; la comunicación se ejerce libremente, sin contratos de dependencia. Parafraseando a Domingo Ankuash, es aprender a cultivar la tierra de comunicación propia, antes que sembrar la comunicación para un patrón.

## RECIPROCIDAD Y SOSTENIBILIDAD

Muchas de las radios tienen serias dificultades de sostenibilidad. Esta se ha convertido en la principal preocupación:

Uno de los principales problemas que tenemos las radios es la economía: no tenemos dinero, no podemos vivir. Si me dan dinero, claro que podemos salir. No pueden hacer programación con jóvenes porque los jóvenes les piden un sueldo para salir, y las radios privadas cooptan toda la publicidad. Escuchan radio comunitaria y creen que es gratis. (E. López 2015, entrevista personal)

La interiorización del dinero como el condicionante de la propuesta comunicacional de la radio hace que muchas de ellas no hayan logrado sostenibilidad. Para los funcionarios y técnicos del gobierno, su problema está en la *falta de gestión*, la *falta de sostenibilidad*. Pero el nudo de la cuestión no está ahí.

Una de las propuestas de la comunicación comunitaria es que la comunidad debe sostener al medio, y el medio debe potenciar la sostenibilidad de la comunidad. Esto, en la práctica, implica un trabajo de organización fuerte, pero no imposible.

Estamos insertos en la dinámica del consumo, que cada vez vuelve más difícil lograr la autosostenibilidad; generar dependencia a través de la desposesión es la antesala de la consolidación del capitalismo. En esta lógica en la que cada vez nos vemos más insertos, las acciones que ejercen la reciprocidad rompen con aquella dinámica.

Muchas propuestas de comunicación han logrado mantener su trabajo a través del fortalecimiento de la reciprocidad como principio para la sostenibilidad; esta consiste en el intercambio de servicios y de productos, la caja común, el trabajo a través de otro tipo de economía... Marlon Vargas cuenta que cuando la radio estaba en Taisha no

les faltaba nada: la comunidad les brindaba la comida de la siembra, la yuca, el verde; buscaban formas de que no dependieran del dinero. Cuando la radio pasó a Macas, la dinámica cambió y los locutores debían tener dinero para sobrevivir. ¿Cómo lograr una dinámica de reciprocidad comunitaria en la ciudad? Es uno de los retos a trabajar y fortalecer cada vez con mayor urgencia.

No se puede hablar de interculturalidad si a través de nuestros mensajes comunicacionales promovemos el consumismo. La interculturalidad no implica solamente una disputa en el campo cultural, implica la posibilidad de pensar y sentir otras formas de hacer economía más allá del dinero. Esto implica un trabajo con la comunidad, que debe ser la primera en sentir la necesidad de la radio: «Nosotros estábamos proponiendo que la comunidad aporte a la radio, aunque sea con algo. Varias comunidades estaban de acuerdo, pero hay dirigentes que no comprenden el valor de la radio, la importancia de la comunicación» (M. Vargas 2015, entrevista personal).

Más que recetas hechas, este es un tema a construir y a disputar, ya que es uno de los espacios en los que la lógica del mercado ha logrado conquistar la intersubjetividad, al punto de creer que no hay otros caminos más que el planteado por el dinero.

#### TALLANDO RESISTENCIAS E INSURGENCIAS, REINVENTANDO EL PODER

Por más que el poder haya planeado el control de la capacidad más insurgente de las organizaciones indígenas amazónicas, estas se levantaron dentro de la misma red de poder, tal como lo han hecho durante siglos. Como cuentan Ariruma Kowii y Germán Flores:

Los pueblos, en su afán de mantenerse, promueven diferentes estrategias de resistencia entre lo objetivo y subjetivo; una lucha simbólica para mantener la identidad, una necesidad de frenar la imposición de sistemas de comunicación que se caracterizaron por la violencia y que en su debido momento recibieron respuestas contundentes como la revolución de Tupak Amaru y los innumerables levantamientos que promovieron las comunidades en cada siglo, incluidos los registrados en estos últimos diez años en el país. (2001, 115)

Estas palabras se dijeron en 2001: Ecuador había sido testigo de tres grandes levantamientos indígenas. El primero logró, entre otras cosas,

la adjudicación de las tierras durante el Gobierno de Rodrigo Borja; el segundo desembocó en la caída del entonces presidente Abdalá Bucaram; el tercero provocó la salida del entonces presidente Jamil Mahuad, quien había desencadenado una de las más fuertes crisis económicas en el país, y la dolarización de la economía. Estos levantamientos y otros más durante una década significaron la irrupción de los pueblos indígenas como actores fundamentales de la política nacional, en una sociedad que los desconocía, en un Estado que los negaba, en una aspiración de homogeneización blanca-mestiza.

Desde la Colonia, los pueblos indígenas se han levantado contra las restricciones que han intentado limitar sus formas de vida, ya sea desde el control de la materialidad o desde el control del mundo simbólico. Por ejemplo, en la Colonia se emitió la Ley de Idolatrías, cuyo objetivo principal fue destruir todo aquello que registrara la memoria de los pueblos indígenas. Cuentan Ariruma Kowii y Germán Flores que «los *kipu wasi* no se salvaron de dicha persecución y los testimonios históricos se consumieron en el fuego de la civilización» (113).

La memoria, la palabra, las formas de vida —en sí, la cultura— han sido objeto de control por parte del poder. Pero el poder posee fisuras dentro de su misma red de relaciones. Foucault (1979, 171) dice que

no existen relaciones de poder sin resistencias; estas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales.

Allí la comunicación forma parte de las estrategias del poder y, a la vez, de las estrategias de resistencia, de insurgencia y de la reinención del poder. «La comunicación en nuestro pueblo siempre ha sido considerada como el puente que nos permite unirnos y encontrarnos; el puente simboliza construcción, encuentro, reciprocidad, descubrimiento de lo que se puede encontrar al otro lado» (Kowii y Flores 2001, 114).

Es así que, mientras el poder pretendía dividir, cooptar y fracturar la organización a través de las distintas estrategias represivas, disciplinarias y de asimilación del otro, las asociaciones se articularon y

se encontraron a través de sus formas de comunicación en las comunidades. Las radios, convertidas en herramientas vacías y ajenas de la dinámica comunitaria, permanecieron como aparatos de transmisión que en un momento se apagaron y dejaron de difundir la palabra. De esta manera, las principales organizaciones indígenas de la Amazonía, contraponiendo los esfuerzos de institucionalización por parte del gobierno, participaron del levantamiento y el paro nacional en 2015.

El gobierno ejecutaba el proyecto Fortalecimiento de la Capacidad Técnica, Administrativa y Organizativa de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía y de la Sierra centro, para el que se plantearon como resultados el mejoramiento técnico y administrativo y un acercamiento favorable a la política del gobierno para el adecuado manejo de los recursos no renovables (EC SNGP 2014-2015); por su parte, las nacionalidades se organizaban para su accionar en el levantamiento y el paro nacional de 2015 contra las políticas del gobierno. Las principales organizaciones de la Amazonía —CONFENIAE y FICSH— decidieron en sus asambleas participar en las movilizaciones. Así, durante las jornadas del levantamiento y el paro nacional, la Amazonía fue uno de los puntos de mayor protesta.

Las razones fueron justamente las que el gobierno identificaba como problemas: la falta de consulta previa a las comunidades indígenas, la realización de la carretera Macuma-Taisha,<sup>39</sup> el alto a los proyectos extractivos petroleros y mineros en los territorios, además de una adhesión a la agenda nacional impulsada por la CONAIE y los sindicatos de trabajadores, en la que se rechazaban, entre otras cosas, las reformas a la Constitución.<sup>40</sup> Las comunidades shuar y achuar realizaron la toma simbólica de la ciudad de Macas: «Yo no recuerdo haber visto una acción tan fuerte. Eran más de dos mil shuar y achuar con lanzas ocupando la ciudad, fue muy simbólico. Me imaginaba que así debe haber sido

39 La carretera Macuma-Taisha fue un punto de fuerte confrontación del gobierno con el prefecto de Morona Santiago, Marcelino Chumpi. El Ministerio de Ambiente le retiró la licencia ambiental para terminarla, aduciendo daño ambiental en aquella zona protegida. Las comunidades indígenas shuar y achuar exigen esta carretera por ser la única vía que las conecta con el resto del país; hoy solo es posible ingresar a ellas con avioneta. El gobierno interpuso una demanda penal contra el prefecto de Morona, para suspender la construcción.

40 Sobre este tema ver: <https://conaie.org/2015/08/25/el-levantamiento-continuará-sembrándose-en-todo-el-país>.

la toma de Sevilla de Oro, y la masacre a los españoles, en la época de la Colonia» (Tapia 2015, entrevista personal).

La respuesta del gobierno fue igual de dura. El aparato de represión se desplegó en toda su magnitud. El poder clásico. Macas, Puyo y Zamora fueron militarizadas. Mientras todo esto sucedía, varias de las radios de las nacionalidades permanecieron suspendidas. Radio La Voz de la NAE, de la nacionalidad achuar, suspendió su transmisión por una deuda en el pago de servicios que acarreaba desde hace meses; Radio La Voz de Arutam había sufrido un daño provocado en el sistema de energía del transmisor en el cerro Quílamo,<sup>41</sup> y estaba fuera del aire.

Posterior a esto, el aparato jurídico abrió un proceso de judicialización masivo. Durante las jornadas de protesta en todo el país, más de cien personas fueron detenidas, acusadas de varios delitos establecidos en el Código Penal: paralización de servicio público, ataque o resistencia. Por el mismo delito de paralización de servicio público, fueron judicializadas siete personas en Pastaza, así como ocho dirigentes indígenas de las organizaciones amazónicas y de la CONAIE: Jorge Herrera, presidente de la CONAIE; Franco Viteri, presidente de la CONFENIAE; Agustín Wachapá, presidente de la FICSH; Bolívar Wasump, presidente de los achuar; Jaime Vargas, histórico líder achuar; Rómulo Akachu, vicepresidente de la CONAIE; Saúl Jaramillo, y Luis Nawech Ankuash.

Posterior a esto se desarrolló también un proceso de intervención en las organizaciones indígenas, para otorgar el reconocimiento legal a dirigencias aliadas al gobierno y con esto limitar a quienes habían participado en el levantamiento (ver el capítulo tercero: «Legalidad en disputa»).

Esto, sin embargo, no detuvo la fuerza organizativa de las nacionalidades; más bien, las obligó a articular una estrategia conjunta entre ellas. Así, organizaron nuevas asambleas comunitarias y recuperaron las dirigencias de sus asociaciones. Este es el caso de la nacionalidad achuar,

---

41 Radio La Voz de Arutam denunció a través de su cuenta de Facebook que la madrugada del 20 de agosto sufrió un corte de luz, por lo que estuvo fuera del aire dos horas. El viernes 21 volvió a suspenderse la programación por un daño provocado en el sistema de luz del transmisor en el cerro Quílamo. Esto, dos días después de las fuertes protestas en Morona Santiago, durante las jornadas del levantamiento.

que, después de la intervención del gobierno, incluso con militares en las asambleas, realizó una nueva en la que se eligió otro presidente con el consenso de las comunidades, las que apoyan al gobierno y las que no. El diálogo en asambleas comunitarias, las palabras de los abuelos y dirigentes más antiguos, y la participación de las mujeres permitieron que esto sucediera.

De esta manera, la comunicación comunitaria ocupó un lugar central en la rearticulación del tejido organizativo. Las radios enmarcadas dentro del Proyecto Red de Medios, al ser espacios alejados de esta dinámica comunitaria, no intervinieron en mayor forma. Las radios que no son parte de este proyecto sino que tienen una historia mucho anterior a la intervención del Estado, como Radio La Voz de Arutam y Radio La Voz de las Cascadas, además de radios privadas como Nina Radio y otras, se convirtieron en espacios de encuentro para compartir información y posicionar una palabra que se pretendió silenciar.

Se realizaron encuentros de rearticulación en los que participaron varios compañeros y compañeras de las radios —aunque no de todas, porque hay algunas cuyos dirigentes no se sienten cercanos a la propuesta de reivindicación del movimiento indígena—. En estos encuentros se propusieron manifiestos y acciones que, como planteé al inicio de esta publicación, tienen su utilidad en el espacio de la organización, donde esta se mueve y construye sus propuestas.

A pesar de la agresión del poder —con sus estrategias clásicas de represión y sanción, o su estrategia sutil de disciplinamiento a través del aparato jurídico o la propia colonialidad del *ser*—, las comunidades continúan ejerciendo sus propias formas organizativas y construyendo una comunicación que teje hacia e interior. Como dicen Ariruma Kowii y Germán Flores (2001, 114):

Los sistemas de comunicación de hecho son importantes y por esa misma razón los pueblos se han preocupado de crear sus propias formas de comunicación, porque constituyen parte fundamental de su identidad y principalmente de la construcción o deconstrucción de su autoestima, su conciencia, su memoria histórica, elementos fundamentales en el orgullo nacional de un pueblo.

# CONCLUSIONES

---

Esta publicación fue escrita en un momento de construcción de las propuestas de comunicación comunitaria desde las nacionalidades indígenas, en un contexto de afianzamiento del proyecto capitalista extractivista, principalmente en la Amazonía.

Al ser parte de una organización de comunicación que acompaña a las asociaciones, buscaba construir con y para ellas una propuesta propia, abrir una fisura, utilizando la misma herramienta otorgada por el poder. En el camino de compartir con los compañeros y compañeras de las nacionalidades, sus necesidades eran otras, y la comunicación, si bien era un tema de interés, en el contexto, exigía un aporte más amplio. Las organizaciones indígenas estaban siendo intervenidas; sus territorios, concesionados sin consulta; sus dirigentes, criminalizados; sus formas de vida, transformadas en cemento del *nuevo milenio*.<sup>42</sup> De esta forma, sus esfuerzos se concentraban en sostener su propia supervivencia. Por ello, mi aporte debía ir más allá de transcribir sus palabras en un libro. Mi compromiso con las organizaciones permanece y espero que esta publicación aporte a las comunidades, para la reflexión sobre

---

42 Utilizo este término ya que es el nombre de las escuelas de la propuesta educativa del Gobierno de Rafael Correa, que busca construir grandes edificaciones y cerrar las escuelas comunitarias por considerarlas *pobres*. Este ha sido el modelo instaurado no solo en las políticas educativas sino en casi todas las políticas de intervención en territorios indígenas.

sus procesos, para entender la necesidad de fortalecer la comunicación más allá de una herramienta para instrumentalizar la interculturalidad.

Cuando pregunté a Domingo Ankuash, abuelo shuar, a quien respeto mucho —y de quien tomo prestadas varias palabras—, por qué le parecía importante la comunicación, me respondió: «Para mí, las cámaras, las grabadoras, son como lanzas. Antes necesitábamos lanzas para la guerra, porque así vivíamos, pero ahora necesitamos estas nuevas lanzas para defender el territorio, para que escuchen lo que hablo y cambiemos eso que nos metieron en la cabeza: que somos pobres» (Ankuash 2015, entrevista personal). Para él, la comunicación es importante para la defensa del territorio, así como para la lucha cultural. Cuando dice «cambiar eso que nos metieron en la cabeza», está ubicando el papel de la comunicación en la disputa de sentidos, en la que el poder busca —a través de distintas estrategias, ya sean discursivas o materiales— naturalizar ideas, valores, *ethos*, formas de sentir, adecuados a las necesidades de la colonialidad, del capitalismo. En cambio, para Marlon Vargas, compañero achuar, la comunicación es importante en la vida de la familia, de la comunidad, y la radio comunitaria solamente es valorada en tanto se integre en la dinámica de la comunidad y esté al servicio de ella.

La comunicación es indispensable en el modo de construir y desafiar las relaciones de poder en las prácticas sociales, políticas y culturales. Esta es la razón por la que el poder hace uso de los medios de comunicación dentro de una estrategia de control —en el caso de la Amazonía, control de los territorios y de la organización de las nacionalidades indígenas—. Pero a la vez, los medios, las radios, son en sí espacios de resistencia y disputa de sentidos.

Este trabajo me permitió comprender que al analizar los procesos de comunicación es indispensable mantener una mirada crítica a dos luces: aquella que nos permite evidenciar las ideologías dominantes y las formas de reproducción de las desigualdades en los procesos de comunicación; y la comprensión de las disputas de sentidos, resistencias e insurgencias que ejercen los sujetos en los procesos de comunicación y las relaciones de poder.

El refuerzo del extractivismo, como modelo de desarrollo a instalarse en los territorios amazónicos, requiere no solamente de un proceso de despojo de la materialidad de los territorios indígenas, sino también

de un proceso de usurpación simbólica, de inserción en la discursividad de la vida de las comunidades, una discursividad que permita un proceso de asimilación de la alteridad para el avance del proyecto modernizador desarrollista.

Frente a esto, la comunicación comunitaria plantea una posibilidad de fortalecimiento del capital cultural y simbólico (Bourdieu, 1997), de las acciones de insurgencia simbólica, que se reflejan a través de la comunicación como un proceso vivo que fortalece a las comunidades. Eso lo demuestran las distintas estrategias de comunicación de las comunidades más allá del *mediacentrismo*: la asamblea, el ritual de la guayusa, las palabras de los abuelos y abuelas. En el caso de la nacionalidad achuar, estos espacios le han permitido resistir a las distintas formas de dominación, intento de control de su territorio y división de su organización.

Analizar la mecánica del poder en las relaciones del Proyecto Red de Medios me permitió comprender que una política de comunicación intercultural no basta con la *benettización* de los contenidos comunicacionales, ni con las políticas de acción afirmativa en que el fin último es el acceso a la *propiedad* y a equipos para el funcionamiento de medios. Cuando la política se plantea de afuera hacia adentro; cuando existe concentración del conocimiento y los saberes; cuando se crea dependencia de uno de los actores, existe un control del poder. Este fue el mecanismo de relación planteada entre las radios y el Estado: una racionalización de los procesos y una funcionalización de la interculturalidad.

El reto es articular la propuesta de la interculturalidad crítica y la comunicación comunitaria para transformar las formas de *saber, de ser y hacer* desde la interrelacionalidad, la reciprocidad y lo comunitario. La filosofía intercultural nos deja algunas propuestas, pero tenemos el reto de construir la mayoría. Como dicen los zapatistas:

Creemos que es de mucha importancia hacer muchos semilleros de seminarios, compañeros, compañeras, hermanos y hermanas. Es que el capitalismo no nada más lo padecen o sufren los indígenas en el mundo, sino todos. ¿Qué vamos a tener que hacer? Estamos diciéndonos ahora porque después no podemos decir; o arrepentirse después de no haber hecho nada, de no haber estudiado, analizado, no vale la pena; después «hubiéramos hecho caso», como se dice, pero ya pa' qué [...]. Los tiempos pasan y ese

tiempo no se puede recuperar, no como el reloj que lo puedes echar para atrás o adelantar según como quieras [...]. No basta con nuestro grito, no basta con nuestra bravura, sino que tenemos que organizarnos y luchar, trabajar, crear, inventar nuestra forma de luchar con resistencia y rebeldía. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2015, 369)

## REFERENCIAS

- Acosta, Ana. 2010. «La comunicación, un derecho necesario para el Buen Vivir». En *Nuevas instituciones del Derecho Constitucional*, t. II, editado por David Cordero Heredia, 149-68. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos / INREDH.
- . 2013. «Una no-crónica de una ley de comunicación con calles vacías». *Wambra*. 20 de junio. <https://wambra.ec/una-no-cronica-de-una-ley-de-comunicacion-con-calles-vacias/#>.
- . 2015a. «Legalidad vs. Legitimidad. Análisis del Decreto 691 y cómo legalizar arbitrariedades contra las organizaciones indígenas». *Wambra Radio*. 18 de noviembre. <http://www.wambraradio.com/legalidad-vs-legitimidad>.
- . 2015b. «Medios comunitarios en Ecuador. Del discurso a la realidad». *Wambra Radio*. 22 de diciembre. <http://www.wambraradio.com/medios-comunitarios-en-ecuador-del-discurso-a-la-realidad>.
- Agencia Latinoamericana de Información. 1978. «Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo». *Nueva Antropología* 3 (9): 116-42.
- Althusser, Louis. 1989. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)». En *La filosofía como arma de la revolución*, editado por Louis Althusser, 102-51. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Ayala, Alexandra, y María Belén Calvache. 2009. *Percepción sobre los medios públicos en Ecuador*. Quito: CIESPAL.
- Báez, René. 1998. *La disidencia en Disneylandia, El pensamiento político del Che Guevara, Agustín Cueva y el Subcomandante Marcos*. Quito: Eskeletra.
- Barragán, Vicente, y Byron Garzón. 2017. «Radios de las nacionalidades en Ecuador. Un proceso de acción de los derechos a la comunicación». En *Radios, redes e internet para la transformación social*, coordinado por Vicente Barragán e Iván Terceros, 73-94. Quito: CIESPAL.
- Beltrán, Luis Ramiro. 2005. *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: Un recuento de medio siglo*. Documento presentado al III Congreso Panamericano de la Comunicación, Buenos Aires, 12-16 de julio.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, ES: Desclée De Brouwer.
- Brassel, Frank, Stalin Herrera, y Michel Laforge. 2008. *¿Reforma Agraria en Ecuador? Viejos temas, nuevos paradigmas*. Quito: Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE).
- Cabrera, Wilson. 2011. Entrevistado por Periódico Randimpa, 12 de enero. <https://www.youtube.com/watch?v=Iobt8ldQAk4>.

- Canetti, Elias. 1981. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Castells, Manuel. 2009. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Castorina, Emilia. 2001. «El concepto de poder político en la obra de Max Weber». En *Del poder del discurso al discurso del poder*, compilado por Ana María García, 61-99. Buenos Aires: Eudeba.
- Chancoso, Blanca. 1981. *La expulsión del Instituto Lingüístico de Verano*. Quito: FLACSO Andes.
- Chavero, Palmira. 2015. «La intervención del Estado en la configuración del sistema mediático». Ponencia presentada en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, Quito, 27 de agosto.
- Comisión Ecuménica de Derechos Humanos. 1998. «CEDHU 20 años: Avances y tropiezos». *Derechos del Pueblo* 106. <https://cedhu.org/images/cedhu>.
- CONAIE. 1989. *Documento histórico*. Quito: CONAIE.
- CONFENIAE. 2013. *Análisis político-histórico de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía*. Quito: CONFENIAE.
- Corte IDH. 2007. «Sentencia de 4 de julio de 2007 (Fondo, Reparaciones y Costas)». *Caso Zambrano y otros vs. Ecuador*. 4 de julio.
- Cueva, Agustín. 1990. «Crónica de un naufragio: América Latina en los años ochenta». En *América Latina: Entre los mitos y la utopía*, coordinado por Marcos Roitman y Carlos Castro-Gil, 71-96. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Dubravcic, Martha. 2002. *Comunicación popular: Del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales*. Quito: UASB-E / CEN / Abya-Yala.
- EC. 1966. *Decreto Supremo 527*. Registro Oficial 705, 7 de marzo.
- . 2009. *Decreto Ejecutivo 1780*. Registro Oficial s. n., 12 de junio.
- . 2013. *Ley Orgánica de Comunicación*. Registro Oficial 22, 25 de junio.
- EC Asamblea Nacional. 2015. «Se intensifica debate del proyecto de reformas a Ley de Seguridad Pública». *Asamblea Nacional*. 1 de abril. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/35406-se-intensifica-debate-del-proyecto-de-reformas-ley-de>.
- EC Comisión de la Verdad. 2010. «Resolución BW-SE-014.18.12.10». *Ecuador Inmediato*. [http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news\\_user\\_view&id=119980&umt=comision\\_verdad\\_no\\_existen\\_elementos\\_para\\_considerar\\_que\\_radio\\_arutam\\_promovio\\_actos\\_violentos](http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=119980&umt=comision_verdad_no_existen_elementos_para_considerar_que_radio_arutam_promovio_actos_violentos).
- EC Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público. 2008. *Informe de Auditoría Integral Crédito (3655-EC) Proyecto de Desarrollo Minero y Control Ambiental (PRODEMINCA)*. Quito: Comisión para la Auditoría Integral

del Crédito Público, Subcomisión de Impactos Sociales, Ambientales, de Género y Pueblos.

- EC CONATEL. 2010. «Resolución 39-02-CONATEL-2010». *ARCOTEL*. [http://www.arcotel.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/07/039\\_01\\_conatel\\_2010.pdf](http://www.arcotel.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/07/039_01_conatel_2010.pdf).
- . 2014. *Resolución RTV-144-05-CONATEL-2014*.
- EC Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico. 2015a. *Informe de Actividades, Proyecto Fortalecimiento de la Comunicación Intercultural Amazónica. Proceso Interpretación Simultánea del Enlace Ciudadano*. Quito: ECORAE.
- . 2015b. «Saberes ancestrales». *ECORAE*. <https://www.secretariadelamazonia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/10/Saberes-Ancestrales.pdf>.
- . 2015c. «Desarrollo Amazónico Informa». *ECORAE*. <http://www.desarrolloamazonico.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/10/DAI-Desarrollo-Amaz%C3%B3nico-Informa.pdf>.
- EC Ministerio de Coordinación de la Política. 2010. «Convenio de cooperación entre el Ministerio de Coordinación de la Política y el CIESPAL». *Ministerio de Coordinación de la Política*. <https://www.ministeriodegobierno.gob.ec/wp-content/uploads/2015/12/REDES.pdf>.
- EC SECOM. 2014. «Implementación y fortalecimiento del Programa Radial Habla Ecuador en el Territorio Nacional e Internacional». *SECOM*. <http://www.comunicacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/06/k-Anexo-Proyecto-Habla-Ecuador-pdf>.
- EC Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana (SPMSPC). 2012. *Proyecto Creación Red de Medios Comunitarios, Públicos y Privados Locales*. Quito: SPMSPC.
- EC Secretaría Nacional de Gestión de la Política (SNGP). 2014-2015. *Proyecto Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y organizativa de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía y Sierra Centro*. Quito: SNGP.
- . 2015. *Informe Creación Red de Medios Comunitarios, Públicos y Privados Locales*. Quito: SNGP.
- EC Secretaría Nacional de Telecomunicaciones (SENATEL). 2014. *Número de estaciones de radiodifusión sonora OC, AM y FM por clase: Comercial privada, servicio público, servicio comunitario*. Quito: SENATEL.
- Echeverría, Bolívar. 2006. *Vuelta de siglo*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- . 2011. «Modernidad y capitalismo (15 tesis)». En *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*, dirigido por Carlos Aguirre, 45-94. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 2015. «El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I». Participación de la Comisión Sexta del EZLN. <http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2018-11/Hidra-EZLN.pdf>.
- El Churo. 2016. *Informe para la Relatoría de la Libertad de Expresión sobre el Concurso de Frecuencias 2016 desde el sector comunitario*. Quito: El Churo.
- El Comercio. 2012. «TV Sangay clausurada por la Supertel». *El Comercio*. 24 de mayo. <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/tv-sangay-clausurada-supertel.html>.
- El Tiempo. 2011. «Correa: no se puede vivir sin minería porque sería volver a la edad de piedra». *El Tiempo*. 12 de noviembre. <https://www.eltiempo.com.ec/noticias/ecuador/4/274290>.
- El Universo. 2010. «Radio Arutam, el celular shuar». *El Universo*. 3 de enero. <http://www.eluniverso.com/2010/01/03/1/1355/radio-arutam-celular-shuar.html>.
- Emiliozzi, Sergio. 2001. «Michel Foucault: Una aproximación en torno al concepto de poder». En *Del poder del discurso al discurso del poder*, compilado por Ana María García, 101-35. Buenos Aires: Eudeba.
- Escobar, Raquel. 2001. «Comunicación y protesta urbana». En *Comunicación en el Tercer Milenio. Nuevos escenarios y tendencias*, editado por Iván Rodrigo-Mendizábal y Leonela Cucurella, 403-25. Quito: Friedrich Ebert Stiftung / Abya-Yala.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- . 2009. «Colonialidad, descolonización e interculturalidad». En *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, editado por Solveiga Ploskonka y Juan José Obando, 51-66. La Paz: Instituto Internacional e Integración II-CAB.
- Follari, Roberto. 2003. *Los Estudios Culturales como teorías débiles*. Argentina: Homo Sapiens.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. «En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural». En *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, dirigido por David Mora, 71-80. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Foucault, Michel. 1970. *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

- Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «post-socialista»*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- García, Ana María, comp. 2001. *Del poder del discurso al discurso del poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Gramsci, Antonio. 1975a. *Cuadernos de la cárcel*, t. 3. Ciudad de México: Era.
- Grimson, Alejandro. 2001. *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Guardia, Marcelo. 2004. «Irrupción y proyecciones de los estudios de recepción en Bolivia». Ponencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación, La Plata, Argentina, 11-16 de octubre. <http://www.eca.usp.br/associa/alaic/boletim20/marcelog.htm>.
- Guerrero Patricio. 2010. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
- . 2012. *Descolonizar desde las sabidurías insurgentes. Diálogo indígena-misionero*. Asunción: Coordinación Nacional de Pastoral Indígena.
- Gutiérrez, Raquel. 2018. «Producir lo común: Entramados comunitarios y formas de lo político». En *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos en América Latina*, coordinado por Raquel Gutiérrez, 51-72. Oaxaca, MX: Colectivo Editorial Pez en el Árbol / Casa de las Preguntas.
- Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Kohan, Néstor. 2019. «Gramsci y Marx. Hegemonía y poder en la teoría marxista». Material de Formación Política de la «Cátedra Che Guevara-Colectivo AMAUTA». Consultado 24 de mayo. <http://www.rebellion.org/docs/56508.pdf>.
- Kowii, Ariruma, y Germán Flores. 2001. «Comunicación, interculturalidad y racismo». En *Comunicación en el Tercer Milenio. Nuevos escenarios y tendencias*, editado por Iván Rodrigo-Mendizábal y Leonela Cucurella, 112-20. Quito: Friedrich Ebert Stiftung / Abya-Yala.
- Leyva, Xóchitl. 2010. «¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política». En *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, editado por Xóchitl Leyva et al., 199-222. Chiapas, MX: CIESAS / PDTG-USM / UNICACH.
- López, Fernando. 2014. «Charla sobre medios comunitarios». Ponencia presentada en el Foro CIESPAL. Quito.

- López, Víctor, Fernando Espíndola, Juan Calles y Janette Ulloa. 2013. *Atlas «Amazonía ecuatoriana bajo presión»*. Quito: Eco Ciencia.
- Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito, visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Maquiavelo, Nicolás. 1999. *El príncipe*. Edición electrónica de elaleph.com.
- Martín-Barbero, Jesús. 1978. *Comunicación masiva, discurso y poder*. Quito: Época.
- . 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Ciudad de México: Ediciones G. Gili.
- Martín-Barbero, Jesús, y Armando Silva. 1997. *Proyectar la comunicación*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Mattelart, Armand, y Ariel Dorfman. 1972. *Para leer al Pato Donald. Comunicación, masa y colonialismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Mattelart, Armand, y Michéle Mattelart. 1997. *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Mazabanda, Carlos. 2013. «Consulta previa en la Décimo Primera Ronda Petrolera. ¿Participación masiva de la ciudadanía?». *La Línea de Fuego*. <https://lalineadefuego.info/2013/07/22/consulta-previa-en-la-decimo-primera-ronda-petrolera-participacion-masiva-de-la-ciudadania1-por-carlos-mazabanda2>.
- Melo, Mario. 2010. «El cierre de la Voz de Arutam y la crisis del Estado de Derechos y Justicia». *Esmeraldas News*. 7 de enero. <https://esmeraldasnoticias.blogspot.com/2010/01/el-cierre-de-la-voz-de-arutam-y-la.html>.
- Quijano, Aníbal. 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 281-348. Caracas: UNESCO.
- Roberts, Joseph. 2012. «Max Weber-Sociología del poder». *Ensayos Filosofía*. 23 de mayo. <https://ensayosfilosofia.files.wordpress.com/2012/05/max-weber-sociologc3ada-del-poder.pdf>.
- Saavedra, Luis Ángel. 2015. «El valor de los muertos en el discurso gubernamental». *CONAIE*. 21 de julio. <https://conaie.org/2015/07/21/el-valor-de-los-muertos-en-el-discurso-gubernamental>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sierra, Natalia. 2015. *Un caduco modelo desarrollista*. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos / INREDH.
- Svampa, Maristela. 2011. «Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales». En *Más allá del desarrollo*, compilado por Miriam Lang y Dunia Mokrani, 185-217. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburg.

- Thompson, John B. 1998. *Los media y la modernidad: Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Thwaites, Mabel. 2007. «El Estado “ampliado” en el pensamiento gramsciano». En *Estado y marxismo: Un siglo y medio de debates*, editado por Mabel Thwaites, 129-61. Buenos Aires: Prometeo.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Trujillo, Patricio. 2001. *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonía ecuatoriana: El espacio de las ilusiones*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.
- Unzué, Martín. 2001. «Una mirada introductoria sobre la obra de Nicolás Maquiavelo». En *Del poder del discurso al discurso del poder*, compilado por Ana María García, 11-31. Buenos Aires: Eudeba.
- Vargas, Luis. 2015. «Taller de comunicación para la defensa del territorio». Puyo, EC.
- Viaña, Jorge. 2010. «Fundamentos para una interculturalidad crítica». En *Construyendo interculturalidad crítica*, editado por Silvy de Alarcón y Solveiga Ploskonka, 9-62. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Walsh, Catherine, ed. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: UASB-E / Abya-Yala.
- . 2009. «Estado, interculturalidad y multiculturalismo. Estado e interculturalidad: Reflexiones críticas desde la coyuntura andina». En *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, editado por Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Buschges, 217-48. Quito: UASB-E / CEN / Universidad de Bielefeld.
- . 2010. «Interculturalidad crítica y educación intercultural». En *Construyendo interculturalidad crítica*, editado por Silvy de Alarcón y Solveiga Ploskonka, 75-96. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Weber, Max. 1967. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- . 2007. *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.
- Zona Libre. 2013. «Los traductores de cinco lenguas ancestrales». 13 de septiembre. <http://revistazonalibre.blogspot.com/2013/09/los-traductores-de-cinco-lenguas.html>.

## ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

282	Gustavo Freire, <i>Formación en turismo: Una perspectiva empresarial</i>
283	Ana Robayo, <i>De la hacienda al Quito urbano: El caso del barrio La Concordia # 1</i>
284	Katty Bravo, <i>Brujas y diablos en el corregimiento de Yauyos (1660)</i>
285	Paulo César Gaibor, <i>Criminología mediática y victimología del miedo</i>
286	Iván Viteri, <i>Violencia simbólica y gestión educativa</i>
287	María Belén Garcés Custode, <i>Ecuador: Capitán Escudo y la construcción de la nación</i>
288	Yuri Gómez, <i>Luz y sombra en los Andes: Imagen fotográfica y poder en Martín Chambi y Sebastián Rodríguez</i>
289	Mauricio López, <i>La acción directa y el llamamiento en garantía en la legislación ecuatoriana</i>
290	Rosa Helena Rodríguez, <i>Disputa por la tenencia de tierras ejidales en el Gran Cauca (1857-1886)</i>
291	Juan Pablo Pozo Bahamonde, <i>Estado de derechos y el sistema económico, social y solidario en Ecuador</i>
292	Natasha Montero, <i>El derecho al ocio de los migrantes en Quito: Un enfoque de género</i>
293	David Quintero Ordóñez, <i>Modernización del Ministerio de Relaciones Exteriores ecuatoriano (1988-1992)</i>
294	Andrea Reinoso, <i>Cuerpo, dolor y memoria: Usos sociales y políticos del cuerpo en la performance latinoamericana</i>
295	Marco Narea, <i>¿Regionalismo poshegemónico o contrahegemónico?: Una revisión de los debates teóricos actuales</i>
296	Ana María Acosta, <i>Comunicación, poder e interculturalidad en la Amazonía sur</i>



Cuando pregunté a Domingo Ankuash, abuelo shuar —cuyas palabras tomo prestadas—, por qué le parecía importante la comunicación, me respondió: «Para mí, las cámaras, las grabadoras son como lanzas. Antes necesitábamos lanzas para la guerra, porque así vivíamos, pero ahora necesitamos estas nuevas lanzas para defender el territorio, para que escuchen lo que hablo y cambiemos eso que nos metieron en la cabeza: que somos pobres». Estas palabras ubican el interés de este libro: comprender las relaciones de poder entre las estrategias de control material y los procesos simbólicos y comunicacionales, en un contexto de avance del extractivismo y de la modernidad capitalista en la Amazonía sur ecuatoriana. En esta disputa de sentidos, la comunicación comunitaria y la interculturalidad, como procesos vivos, fortalecen el saber, el ser y el hacer de los pueblos indígenas y el tejido comunitario que se escabulle del juego de las relaciones capitalistas.

Ana María Acosta (Sangolquí, 1984) es licenciada en Comunicación Social (2009) por la Universidad Central del Ecuador; diplomado en Comunicación y Derechos Humanos (2011) por la Fundación Henry Dunant América Latina, y magíster en Estudios de la Cultura con mención en Políticas Culturales (2016) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Es autora del artículo «Comunicación un derecho necesario para el buen vivir». Ha escrito sobre comunicación, medios comunitarios, género, feminismos y derechos. Es coordinadora de fundación El Churo y editora en Wambra Medio Digital Comunitario.

